

## PENGEMBANGAN PEMIKIRAN HADIS

**PROF. DR. H. M. NAZIR KARIM**

Dilarang mengutip sebagian atau seluruh isi buku ini dengan cara apapun, termasuk dengan cara penggunaan mesin fotocopy, tanpa izin dari penerbit.

**SAMBUTAN**  
**REKTOR UIN SUSKA RIAU**  
**PROF. DR. H. M. NAZIR KARIM**

Puji syukur kami ucapkan kehadiran Allah SWT atas rahmat dan karunia-Nya sehingga penerbitan buku ini terwujud dan sekarang dapat hadir dihadapan pembaca.

Bagi sebuah Perguruan Tinggi, riset dan publikasi merupakan hal penting untuk dilaksanakan oleh semua dosen, baik sebagai kegiatan Tri Darma Perguruan Tinggi maupun sebagai pengembangan bahan perkuliahan. Bagi setiap dosen dianjurkan dalam memberikan perkuliahan tidak semata bergantung dengan buku-buku yang sudah ada, tetapi diharapkan bahan ajar juga bersumber dan dikembangkan dari hasil-hasil karya dosen secara mandiri. Oleh karena itu, setiap dosen tentu saja dituntut untuk selalu melakukan dan menghasilkan karya mandiri dalam rangka mempertajam kemampuan dalam mengembangkan kualitas akademik.

Sejalan dengan visi Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau untuk menjadi world class university, maka kegiatan riset dan publikasi adalah sesuatu yang tidak bisa lagi ditawar-tawar. Oleh karena itu, kegairahan intelektual dan kultur akademis harus terus ditumbuhkembangkan agar dapat melahirkan pemikiran-pemikiran inovatif, inspiratif untuk kemajuan universitas. Ini penting agar supaya visi yang sudah kita azamkan bersama tidak akan menjadi mimpi dan retorika belaka. Suatu Perguruan Tinggi tidak akan berarti apa-apa, tanpa melakukan riset dan mensosialisasi-kannya, karena pengembangan ilmu hanya bisa dicapai dengan cara ini.

Buku yang ditulis oleh Prof. Dr. Zikri Darussamin, MA yang berjudul *“Pengembangan Pemikiran Hadis”*, merupakan karya monumental dan sekaligus sumbangan akademik untuk para intelektual/ pemikir hadis serta masyarakat Islam secara luas. Kami merasa perlu untuk memberikan motivasi dan apresiasi positif terhadap karya ilmiah ini. Hal ini kami pandang sebagai sesuatu yang penting untuk diketahui oleh para stakeholder.

Akhir kata, kami sebagai Rektor UIN Suska Riau mengucapkan selamat kepada penulis dan semoga buku ini bermanfaat bagi kita semua. Amin.

Pekanbaru, 17 Agustus 2012  
Rektor,

Prof. Dr. H. M. Nazir Karim

## KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, puji syukur penulis sampaikan kehadiran Allah SWT atas bimbingan dan inayah-Nya penulis dapat menyelesaikan tulisan ini dengan baik. Kemudian shalawat dan salam disampaikan kepada Nabi Muhammad SAW. Allahumma Shalli 'ala Muhammad.

Buku yang ada di hadapan pembaca, sebagiannya berasal dari ringkasan beberapa tulisan yang sudah pernah dimuat dalam jurnal ilmiah yang diterbitkan oleh LPP UIN Suska Riau, maupun Jurnal al-Fikra Pascasarjana UIN Suska Riau. Tulisan yang semula dimaksudkan sebagai sarana pengumpulan “Angka Kredit” untuk kenaikan pangkat ternyata mendapat sambutan dari kalangan dosen dan mahasiswa dan mereka mendorong penulis untuk mengumpulkan tulisan-tulisan tersebut dalam sebuah buku.

Sebagai kumpulan dari beberapa tulisan, tentulah masing-masingnya merupakan tulisan yang berdiri sendiri. Karenanya sangatlah wajar apabila dijumpai beberapa kalimat yang disebutkan dalam suatu judul kemudian disebutkan lagi dalam judul yang lain. Pengulangan seperti ini tentulah tidak lazim dalam sebuah karya ilmiah. Namun karena faktor di atas, maka hal itu tidak mustahil dijumpai dalam karya ini.

Penulis menyadari, banyak peran dan bantuan dari berbagai pihak sehingga tulisan ini selesai tepat pada waktunya. Untuk itu penulis menyampaikan ucapan terima kasih dengan do'a semoga bantuan tersebut mendapat pahala disisi Allah SWT. Secara khusus penulis menyampaikan ucapan terima kasih kepada Bapak Rektor UIN Suska Riau, Direktur Lembaga Pengkajian Al-Qur'an Hadis (LPQH) UIN Suska Riau, Dekan Fakultas Ushuluddin UIN Suska Riau beserta staf, Direktur Program Pascasarjana (PPs) UIN Suska Riau beserta staf, isteri penulis Dian Erma Fitri, S.Pd dan putera-puteriku tersayang Atika Defitasari Zikri, Muhammad Iqbal Alfajri Zikri dan Muhammad Taufikurrahman Rifki, orang tuaku H. Darussamin (alm) dan Hj. Sitihari (alm), mertua penulis H. Bahari Yunus, S.Ag (alm) dan Hj. Rahimah, serta para pihak yang tidak dapat disebutkan namanya satu persatu yang telah membantu baik moral maupun material sehingga penulisan buku ini dapat terlaksana dengan baik. Mudah-mudahan

Allah SWT membalas segala amal shaleh mereka tersebut dengan segala kemurahanNya.

Penulis menyadari banyak kelemahan dan kekurangan dalam tulisan ini, untuk itu penulis mengharapkan kritik dan saran untuk kesempurnaanya. Terima kasih.

Wassalam,

Prof. Dr. Zikri Darussamin, M.A

## DAFTAR ISI

<b>KATA SAMBUTAN .....</b>	iii
<b>KATA PENGANTAR.....</b>	iv
<b>DAFTAR ISI .....</b>	vi
<b>BAB I EPISTEMOLOGI HADIS .....</b>	1
<b>BAB II KEDUDUKAN SAHABAT SEBAGAI TRANSMITTER HADIS</b>	
A. Pendahuluan .....	8
B. Pengertian Sahabat .....	9
C. Kedudukan Sahabat dalam Alqur'an dan Sunnah .....	10
D. Refleksi Kritis .....	13
E. Kesimpulan .....	19
<b>BAB III AMAL AHLU MADINAH DALAM KITAB AL-MUWATTA' KARYA IMAM MALIK IBN ANAS</b>	
A. Latar Belakang Masalah .....	21
B. Kerangka Pikir .....	23
C. Studi Kepustakaan .....	24
D. Teknik Pengumpulan Data .....	24
E. Laporan dan Pembahasan .....	25
F. Kesimpulan .....	38
<b>BAB IV INKAR SUNNAH .....</b>	39
<b>BAB V KASSIM AHMAD PELOPOR INKAR SUNNAH DI MALAYSIA</b>	
A. Pendahuluan .....	46
B. Kassim Ahmad dan Rihlah Intelektualnya .....	48
C. Pemikiran Inkarn Sunnah Kassim Ahmad .....	50
D. Analisis terhadap Pemikiran Inkarn Sunnah Kassim Ahmad .....	60
E. Kesimpulan .....	73
<b>BAB VI KONTROVERSI HADIS MISOGINIS</b>	
A. Pendahuluan .....	75
B. Feminisme dalam Islam .....	77

C. Feminisme dan Hadis Misoginis .....	78
D. Konstruksi Autentikasi Muhaddisun .....	84
E. Hadis Misoginis Menurut Muhaddisun .....	86
F. Kesimpulan .....	98

## BAB VII HADIS MISOGINIS DALAM PANDANGAN FATIMA MERNISSI

A. Pendahuluan .....	99
B. Sekilas Riwayat Hidup Fatima Mernisi .....	100
C. Pandangan Fatima Mernisi tentang Hadis Misoginis .....	101
D. Kesimpulan .....	106

## BAB VIII STUDI ATAS PEMIKIRAN IGNAZ GOLDZIEHER TENTANG HADIS

A. Pendahuluan .....	108
B. Deskripsi Material .....	109
C. Implikasi Pemikiran Ignaz Goldziher terhadap Studi Hadis di Barat .....	121
D. Respons Umat Islam .....	125
E. Penutup .....	131

## BAB IX DISKURSUS HADIS WARIS

A. Pendahuluan .....	132
B. Hadis Waris .....	133
C. Fiqhul Hadis .....	141

## BAB X INTEGRASI KEWARISAN ISLAM DENGAN BUDAYA LOKAL (Studi Kewarisan Adat Melayu di Kabupaten Siak Riau)

A. Pendahuluan .....	168
B. Kerangka Pikir .....	169
C. Metode Penelitian .....	169
D. Deskripsi Lokasi Penelitian .....	171
E. Integrasi Kewarisan Adat dan Islam .....	173
F. Penutup .....	182

## BAB XI IMPLEMENTASI HADIS TENTANG WAKAF: Studi Terhadap Tanah Wakaf di Kabupaten Siak Riau)

A. Pendahuluan .....	183
----------------------	-----

B. Kerangka Pikir .....	185
C. Metode Penelitian .....	189
D. Laporan dan Pembahasan .....	190
<b>BAB XII KITAB AL-MUSTADRAK ‘ALA AL-SHAHIHAINI KARYA AL-HAKIM AL-NAISABURI</b>	
A. Pendahuluan .....	201
B. Riwayat Hidup Al-Hakim Al-Naisaburi .....	201
C. Al-Mustadrak 'Ala Al-Shahihaini .....	205
D. Pandangan Ulama Terhadap Al-Mustadrak .....	210
E. Kesimpulan .....	213
<b>BAB XIII HADIS SATU PENILAIAN SEMULA KARYA KASSIM AHMAD (Eksistensi dan Implikasinya terhadap Pemahaman Hadis di Malaysia)</b>	
A. Pendahuluan .....	214
B. Deskripsi Material .....	215
C. Kesimpulan .....	236
<b>DAFTAR KEPUSTAKAAN .....</b>	<b>238</b>

## BAB I

### EPISTEMOLOGI HADIS

Untuk menyebut apa yang bersumber dari Nabi Muhammad SAW, ada dua istilah yang berkembang di kalangan masyarakat Islam, yaitu; *pertama*, hadis dan *kedua*, sunnah.<sup>1</sup> Kedua kata ini telah menjadi kosa kata bahasa Indonesia.<sup>2</sup>

Kata hadis berasal dari bahasa Arab, *al-hadits*. Isim masdar dari kata *haddatsa*, *yuhadditsu*, *tabditsan*. Jamaknya adalah *al-ahâdits*, *al-hidtsân*, dan *al-hudttsân*.<sup>3</sup> Secara literal kata hadis berarti komunikasi, cerita atau perbincangan yang berkaitan dengan masalah keagamaan, masalah keduniaan, masalah sejarah (peristiwa masa lampau) maupun masalah kekinian.<sup>4</sup> Arti lain dari kata hadis adalah *al-jadid* (yang baru) sebagai lawan dari kata *al-qadim*.<sup>5</sup> Sementara kata sunnah secara literal berarti jalan, arah, peraturan, mode atau cara tindakan atau sikap individu.<sup>6</sup> Dalam syari'ah kata sunnah bermakna suatu praktek religius yang tidak diwajibkan, tetapi hanya sebatas dianjurkan. Dalam *tharîqatuddin* kata sunnah berarti perilaku, keteladanan Nabi SAW.<sup>7</sup>

Dari sudut terminologis, ahli hadis tidak membedakan antara pengertian hadis dan sunnah. Menurut mereka hadis adalah identik dengan sunnah, yaitu; segala yang berasal dari Nabi Muhammad SAW baik berupa

### Pengembangan Pemikiran Hadis

perkataan, perbuatan, penetapan, maupun sifat-sifat fisik beliau, moral, perilaku beliau sebelum menjadi Rasul maupun sesudahnya.<sup>8</sup>

Ibnu al-Subky tidak memasukkan "taqrir" sebagai bagian dari rumusan definisi hadis. Alasannya karena "taqrir" telah tercakup dalam "af'âl" (perbuatan Nabi). Sekiranya, kata taqrir dinyatakan secara eksplisit, maka rumusan definisi akan menjadi "ghair mani". Akan tetapi umumnya ulama hadis berpendapat bahwa taqrir merupakan salah satu unsur dari hadis.

Bebeda dengan ahli hadis, pakar Ushul Fiqh membedakan antara hadis dengan sunnah. Menurut mereka, sunnah adalah perkataan, perbuatan dan penetapan dari Nabi Muhammad SAW. Sementara hadis adalah perkataan, perbuatan, penetapan, dan sifat-sifat Nabi Muhammad SAW. Jadi, mereka tidak menganggap sifat-sifat Nabi Muhammad SAW sebagai sunnah, melainkan hanya sebagai hadis.<sup>10</sup>

Perbedaan definisi ini berangkat dari perbedaan mereka dalam memandang hadis sebagai sumber hukum dan moral dalam Islam. Pakar Ushul Fiqh, karena pekerjaan mereka adalah menggali hukum Islam dari al-Qur'ân dan al-hadis, maka bagi mereka hal-hal yang berasal dari Nabi Muhammad SAW yang dapat dijadikan sebagai sumber hukum Islam hanyalah perkataan, perbuatan, dan penetapan beliau. Sedang sifat Nabi Muhammad SAW tidak dapat dijadikan sebagai sumber hukum Islam. Di sisi lain, *muhadditsun* melihat profil Nabi Muhammad SAW adalah seorang pemimpin dan pemberi petunjuk kepada umatnya. Maka oleh karena itu, baik perkataan, perbuatan, penetapan, maupun sifat-sifat beliau perlu dijadikan contoh dan panutan oleh semua umat manusia.<sup>11</sup>

Fazlurrahman mengatakan, bahwa al-sunnah adalah konsep perilaku yang diterapkan kepada aksi-aksi atau tindakan fisik dan mental yang dilakukan secara berulang-ulang sehingga menjadi sebuah hukum moral

<sup>1</sup> Ali Mustafa Yaqub, *Kritik Hadis*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), hlm. 32.

<sup>2</sup> WJS. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1985), hlm. 829.

<sup>3</sup> Muhammad Jamaluddin al-Qasimi, *Qawaidut Tabdits min Funun Musthalah al-Hadits*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1979), hlm. 61.

<sup>4</sup> M.M. Azami, *Studies in Hadits Methodology and Literature*, (Indianapolis: American Trust Publication, 1990), hlm. 1

<sup>5</sup> 'Ajjaj al-Khatib, *Ushul al-Hadits: Ulumuhu wa Musthalahuhu*, (Beirut: Dâr al-Fikri, 1989), hlm. 26.

<sup>6</sup> M.M. Azami, *Hadis Nabi dan Sejarah Kodifikasinya*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), hlm. 13.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> Musthafa as-Siba'i, *Al-Sunnah wa Makanatuha fi al-Tasyri' al-Islami*, (Beirut: Maktabah al-Islami, 1978), hlm. 22.

<sup>9</sup> Al-Banani, *Hasyiyah ala Syarh Muhammad bin al-Mahally Jam' al-Jawâmi' li al-Imâm Taj al-Din 'Abd al-Wahhâb ibn al-Subkiy*, (Mesir: Dâr Ihyâ al-Kutub al-Arabiyah, t.t), hlm 94-5.

<sup>10</sup> Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqih*, (Kuwait: Dâr al-Kuwaitiyah, 1968), hlm. 36.

<sup>11</sup> Musthafa al-Siba'i, *Al-Sunnah wa Makanatuha*, hlm. 49.

yang bersifat normatif.<sup>12</sup> Dengan kata lain, bahwa al-sunnah merupakan segala tingkah laku dan aksi-aksi Nabi Muhammad SAW baik yang berupa fisik maupun mental sebagai konsekuensi logis dari pemahaman dan interpretasi beliau terhadap al-Qur'an. Sementara al-hadis pada hakikatnya merupakan verbalisasi dari al-sunnah itu sendiri. Menurut Nurcholis Majid, al-hadis merupakan penuturan dari al-sunnah. Oleh karena itu, dalam satu al-hadis bisa saja mengandung beberapa al-sunnah.<sup>13</sup>

Dalam perkembangannya, hadis telah melalui beberapa beberapa periode. Periodeisasi pertumbuhan dan perkembangan hadis tersebut ada yang mengelompokkannya kepada tiga periode, yakni; *pertama*, masa Rasul SAW, sahabat dan tabi'in; *kedua*, masa pentadwinan; *ketiga*, masa setelah tadwin, dan ada yang membaginya kepada tahapan-tahapan yang lebih rinci dengan spesifikasinya masing-masing.<sup>14</sup> Tahapan-tahapan dimaksud, yaitu; masa Rasul SAW, masa Sahabat, masa Tabi'in, masa pentadwinan atau pembukuan hadis, masa penyeleksian hadis, serta masa sesudahnya.

Periode Rasul SAW berlangsung selama 23 tahun, mulai tahun ke-13 sebelum hijrah (610M) sampai tahun ke-11 hijrah (632M). Masa ini merupakan kurun waktu turunnya wahyu (*'ashru al-wahy*) dan sekaligus sebagai masa pertumbuhan hadis. Berbeda dengan periode-periode berikutnya, pada masa ini para sahabat dapat secara langsung memperoleh hadis dari Rasul SAW sebagai sumber hadis.

Periode sahabat berlangsung selama 29 tahun, mulai dari tahun 11H (632M) sampai dengan tahun 40H (661M). Sahabat Nabi yang pertama menerima kepemimpinan itu adalah Abu Bakar al-Shiddiq (w.13H/ 634H), Umar bin Khattab (w.23H/ 644M), Utsman bin 'Affan (w.35H/656M), dan Ali bin Abi Thalib (w.40H/661M). Masa ini dinamakan dengan masa pembatasan dan memperketat periwayatan hadis (*at-tstabutu wa al-iqlal min al-rivayah*).<sup>15</sup> Pada periode ini ditandai dengan sikap kehati-hatian para

sahabat dengan berusaha untuk membatasi segala periwayatan yang berkaitan dengan hadis. Sikap kehati-hatian ditunjukkan dengan membatasi periwayatan hadis oleh para sahabat, khususnya Khulafa ar-Rasyidin guna berjaga-jaga untuk tidak terjadi kekeliruan. Abu Bakar, Umar ibn Khattab, misalnya mengharuskan adanya saksi dan pembuktian (*syahadah dan bayyinah*), jika ada orang yang meriwayatkan suatu hadis. Kasus warisan pada masa Abu Bakar, dan kasus Abu Musa Al-'Asy'ari yang bertamu ke rumah Umar ibn Khattab merupakan contoh yang membuktikan kehati-hatian mereka dalam menerima suatu hadis.<sup>16</sup>

Sesudah berakhirnya masa Khulafâ al-Rasyidin, aktifitas dan intensitas pencarian dan penyebaran hadis semakin meningkat, yaitu dengan mengadakan periwayatan-periwayatan ke berbagai daerah. Oleh sebab itu, masa ini dikenal dengan masa menyebarnya periwayatan hadis (*al-'ashru intisyar ar-rivayah*).

Pada periode ini tidak sedikit di antara mereka yang harus menempuh perjalanan jauh untuk mendengarkan suatu hadis atau melakukan ricek atau menguatkan hafalan suatu hadis yang mereka miliki. Atau mengadakan pertemuan dengan para sahabat yang lain dan mengadakan konsultasi terhadap suatu hadis. Karena sahabat ketika itu telah menyebar di berbagai daerah, maka bagi setiap tabi'in yang ingin untuk mengumpulkan hadis-hadis Rasul SAW harus rela berpindah-pindah dari satu negeri ke negeri yang lain.

Diantara riwayat perjalanan dalam mendapatkan suatu hadis diceritakan oleh Ata' bin Abu Riyah yang mengatakan, bahwa Abu Ayyub al-Anshari pergi mendatangi 'Uqbah bin Amir untuk menanyakan suatu hadis yang didengarnya dari Rasul SAW dan tidak ada seorangpun sahabat lain yang mendengar hadis tersebut kecuali dirinya dan 'Uqbah. Maka ketika sampai di rumah Maslamah bin Mukhalid al-Anshari, seorang amir di Mesir, segeralah ia menyampaikan beritanya. Keluarlah Maslamah dengan merangkulnya seraya berkata; "Apakah yang engkau bawa ya Abu Ayyub? Abu Ayyub menjawab, "sebuah hadis yang aku dengar dari Rasul SAW dan

<sup>16</sup> Lihat Muhammad Ajjaj al-Khatib, *Ushul al-Hadis: Ulumuhu wa Musthalahuhu*, (Beirut: Dar al-Fikri, 1989), hlm. 88, dan Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *Al-Sunnah Qabla al-Tadwin*, (Beirut: Dar al-Fikri, 1981), hlm. 166. Dan lihat juga, Zikri Darussamin, *Ilmu Hadis*, (Yogyakarta: LKis Pelangi Aksara, 2010), hlm. 43-46.

<sup>12</sup> Fazlurrahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Mahyudin, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1995), hlm. 1

<sup>13</sup> Nurcholis Majid, "Pergeseran Pengertian Sunnah ke Hadis dan Implikasinya Terhadap Pengembangan Syari'ah", dalam Budi Munawarrhman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1994), hlm. 210.

<sup>14</sup> Utang Ranuwijaya, *Ilmu Hadis*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1996), hlm. 45.

<sup>15</sup> Utang Ranuwijaya, *Ilmu Hadis*, hlm. 55.

tidak seorangpun yang mendengarnya kecuali saya dan 'Uqbah. Mohon perintahkan kepada seseorang untuk mengantarku ke rumah 'Uqbah. Maka amir Mesir, menunjukkan kepada Abu Ayyub seorang pengantar untuk menemui 'Uqbah. Sesampainya di kediamannya, maka 'Uqbah segera menemui dan merangkulnya dan kemudian bertanya, "apa yang engkau bawa hai Abu Ayyub"? Jawab Abu Ayyub: "sebuah hadis yang aku dengar dari Rasulullah yang tidak seorangpun mendengarnya kecuali saya dan anda", yaitu hadis mengenai "*satru al-muslim*" (penyimpanan rahasia sesama muslim). 'Uqbah menjawab, "ya, benar". Kemudian ia berkata "*sami'tu Rasulallah SAW yaqulu; man satara musliman fi ad-dunya 'ala qaribatibi satarahu Allahu yauma al-qiyamah*". "Aku mendengar Rasulullah SAW bersabda, "Barangsiapa menutupi rahasia sesama muslim dalam hal yang membuatnya malu, niscaya Allah akan menutupi rahasianya hingga hari kiamat". Abu Ayyub mengatakan benar engkau. Kemudian ia melanjutkan perjalanannya untuk kembali ke kota Madinah.<sup>17</sup>

Meskipun pada masa ini al-Qur'an sudah dikumpulkan dalam satu mushaf, sikap kehati-hatian dalam menerima ataupun menyampaikan hadis tetap mereka tunjukkan, dan bahkan semakin ditingkatkan. Perpecahan politik yang terjadi pada masa Ali bin Abi Thalib berakibat terpecahnya umat Islam ke dalam beberapa kelompok, yaitu; Khawarij, Syi'ah dan Mu'awiyah, telah memberi pengaruh positif maupun negatif terhadap perkembangan hadis. Pengaruh yang bersifat negatif adalah munculnya hadis-hadis palsu (*maudhu'*). Hadis-hadis tersebut telah digunakan untuk mendukung kepentingan politik kelompoknya dan menyerang keberadaan kelompok lainnya. Sementara pengaruh yang bersifat positif adalah lahirnya upaya-upaya dan usaha-usaha untuk mendorong diadakannya kodifikasi atau tadwin hadis.<sup>18</sup>

Semenjak masa Rasul SAW, Khulafâ ar-Rasyidin, tabi'in, hingga akhir abad pertama hijrah periwayatan hadis dilakukan dengan cara lisan. Periwayatan hadis dengan cara lisan atau hafalan pada masa awal-awal Islam memang sesuai dengan keadaan masyarakat Arab yang terkenal sangat kuat di bidang hafalan. Selain itu, disebabkan karena jumlah sahabat

yang pandai menulis sangat terbatas di samping perhatian mereka lebih tertuju kepada pemeliharaan al- Qur'ân. Sebab al- Qur'ân pada masa itu masih belum dibukukan dalam bentuk mushaf.<sup>19</sup>

Meskipun demikian, tidak berarti bahwa pada saat itu kegiatan pencatatan hadis tidak ada. Kalangan ulama pada saat itu, cukup banyak yang membuat catatan hadis, akan tetapi kegiatan tersebut dimaksudkan untuk kepentingan pribadi pencatatnya.<sup>20</sup>

Sahabat Nabi yang memiliki catatan hadis, diantaranya adalah;

a. Abdullah ibn Amar ibn Ash yang dikenal dengan nama *al-Shahifah ash-Shadiqah*. Catatan ini memuat sekitar 1000 buah hadis yang kemudian diriwayatkan dan dimuat oleh Imam Ahmad ibn Hambal dalam Musnad-nya.

b. Catatan hadis yang dibuat oleh Jabir bin Abdullah yang dikenal dengan *Shahifah Jabir*. Hadis-hadis yang termuat di dalamnya kemudian diriwayatkan oleh Imam Muslim dalam kitab shahihnya.

c. Catatan hadis yang dibuat oleh Abdullah bin Abi Aufa yang dikenal dengan nama *Shahifah Abdullah bin Abi Aufa*. Hadis-hadis yang terdapat di dalamnya, di antaranya ada yang kemudian diriwayatkan dan dimuat oleh Imam Bukhari dalam kitab shahihnya.<sup>21</sup>

Demikianlah hadis berkembang melalui periwayatan-periwayatan secara lisan atau melalui catatan-catatan dari beberapa orang sahabat yang mendapat izin untuk membuat catatan untuk keperluan sendiri. Kondisi ini terus berlangsung sampai akhirnya khalifah Umar Ibn Abd al-Aziz memberikan instruksi agar supaya hadis-hadis tersebut dilakukan upaya kodifikasi .

Sejak akhir abad kedua hijrah, trend keilmuan dan literatur hadis mulai berubah. Usaha untuk mensistematisasikan buku-buku hadis dengan sistematika tertentu mulai kelihatan, dan begitu juga dengan usaha-usaha

<sup>17</sup> Muhammad Ajaj Al-Khatib, *Ushul al-Hadits ...*, hlm. 129-130

<sup>18</sup> Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesababan Sanad Hadis*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), hlm.

<sup>19</sup> *Ibid*, hlm. 3.

<sup>20</sup> *Ibid*.

<sup>21</sup> Lihat Ibn Hajar al-Asqalaniy, *al-Ishâbah fi Tamyiz al-Shahabah*, (Beirut: Dâr al-Fikri, t.t), Jildi II, hlm. 279.



penyeleksian hadis. Usaha ini mencapai puncaknya pada masa Imam Bukhari dan Imam Muslim.

Imam Bukhari adalah Abu Abdullah Muhammad bin Ismail al-Bukhari wafat 256H/870M. Beliau menghimpun hadis-hadis shahih dalam sebuah karya monumentalnya yang berjudul “*al-Jami’ al-Musnad al-Shabih al-Mukhtashar min Umur Rasul Allah SAW wa Sunanihi wa Ayyamih*” atau yang lebih dikenal dengan “*al-Jami’ al-Shabih*” atau “*Shabih al-Bukhari*”. Sementara Imam Muslim adalah Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi wafat 261H/875M. Kitab himpunan hadis shahih karya Imam Muslim berjudul “*al-Musnad al-Shabih al-Mukhtashar min al-Sunan bi Naql al-‘Adil ‘an Adil ‘an Rasul Allah SAW*”, yang dikenal dengan sebutan “*al-Jami’ al-Shabih*” atau “*Shabih Muslim*”. Judul dari kedua karya tersebut telah memberikan gambaran umum tentang isi, bentuk susunan, serta kualitas hadis yang terhimpun di dalamnya.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Kitab Shahih Bukhari dan Kitab Shahih Muslim sampai sekarang masih tetap mendapat perhatian khusus dari masyarakat. Untuk lebih jelasnya tentang kedua karya tersebut, lihat Muhammad Musthafa Azami, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, hlm. 89-92 dan 96.

## BAB II

### KEDUDUKAN SAHABAT SEBAGAI TRANSMITTER HADIS

#### Pendahuluan

Kecenderungan sebagian kelompok untuk mendeskreditkan hadis Nabi sebagai sumber hukum Islam sampai saat ini belum berkurang. Aksi menggugat itu tidak hanya datang dari kalangan non-muslim, akan tetapi juga dari kalangan orang Islam sendiri.<sup>1</sup> Sebutlah misalnya Taha Husein, Ahmad Amin, dan Abu Rayyah, untuk sekedar menyebut beberapa di antaranya. Bidikan gugatan mereka, antara lain diarahkan kepada sahabat Nabi selaku pemegang otoritas keagamaan pasca Nabi, khususnya tentang doktrin "*al-shahabah kulluhum 'udul*".

Menurut mereka, para sahabat Nabi tidak lebih dari manusia biasa yang mungkin melakukan kesalahan dan dosa. Karenanya, identitas mereka juga perlu diteliti apakah mereka memenuhi persyaratan sebagai rawi yang memiliki kredibilitas atau tidak. Apabila rawi-rawi yang bukan dari kelompok sahabat perlu diverifikasi kenapa rawi-rawi dari kalangan sahabat dinyatakan kebal dari kritik dan penelitian, padahal mereka sama-sama pengikut Nabi Muhammad SAW?

Tulisan ini akan mencoba menelusuri posisi sahabat dalam tradisi Islam, terutama berkaitan dengan doktrin "*al-shahabah kulluhum 'udul*". Apakah benar seluruh sahabat itu adil dan karena itu mereka memiliki legitimasi sebagai pemegang otoritas keagamaan pasca Nabi? Bukankah sahabat adalah piranti penting, sebab mereka ikut menentukan perjalanan syari'at Islam? Sekiranya jawabannya positif, lalu bagaimana pula kita memandang skisma yang terjadi pada masa awal Islam yang meledak justru disulut oleh sahabat tertentu? Untuk kasus terakhir, apakah citra sahabat "jatuh" dan dengan sendirinya telah kehilangan kredibilitasnya sebagai seorang yang adil? Permasalahan ini akan coba ditelusuri dengan menggunakan perspektif al-Qur'an, sunnah dan sejarah. Di samping itu akan dikemukakan pula refleksi kritis penulis terhadap topik yang sedang dikaji.

<sup>1</sup>Lebih jauh baca Muhammad Mustafa Azami, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, Terj. Ali Musthafa Yaqub, (Jakarta, Pustaka Firdaus, 1994), hlm. 46-48.

#### Pengertian Sahabat.

Sahabat berasal dari kata "*shubbah*" yang berarti orang yang bersahabat dengan orang lain baik lama ataupun tidak.<sup>2</sup> Menurut al-Jurjani, sahabat adalah orang yang pernah melihat Nabi SAW dan bergaul dengannya, baik pergaulan itu berlangsung lama atau dalam waktu singkat, baik dia meriwayatkan hadis dari Nabi Muhammad SAW ataupun tidak.<sup>3</sup> Sementara Ibn Hazm (w.117H) mengemukakan, bahwa yang dikatakan sahabat adalah setiap orang yang pernah *bermujaalah* dengan Nabi Muhammad SAW meski hanya sesaat, mendengar dari beliau walau hanya satu kata, menyaksikan beliau menangani suatu perkara dan tidak termasuk orang yang munafik yang kemunafikannya berlanjut sampai dia meninggal dalam keadaan seperti itu.<sup>4</sup>

Ash-Shan'ani seperti dikutip Hasbi Ash-Shiddieqy mengatakan, bahwa istilah *sahabât* hanya diberikan kepada orang Islam yang lama bersahabat dengan Nabi, bertempat tinggal dekat Nabi dan menyertai Nabi. Adapun orang yang datang sebagai utusan kepada Nabi SAW lalu kembali tanpa menyertai Nabi dan tanpa turut serta mengikuti Nabi Muhammad SAW untuk beberapa waktu, tidak dinamakan sahabat.<sup>5</sup> Sementara Ibnu Hajar al-Asqalani mengatakan, bahwa sahabat adalah orang yang menjumpai Nabi SAW, beriman dengannya dan meninggal dalam keadaan Islam.<sup>6</sup>

Untuk mengetahui apakah seseorang itu sahabat atau tidak dapat ditempuh dengan cara-cara sebagai berikut;

1. Berdasarkan keterangan hadis mutawatir, seperti sepuluh orang sahabat yang mendapat garansi masuk surga, yaitu; Abu Bakar Shiddiq, Umar ibn

<sup>2</sup> Muhammad Ajjaj al-Khatib, *Ushul al-Hadis 'Ulumuhu wa Musthalabuhu*, (Beirut: Dar al-Fikri, 1990), him. 377.

<sup>3</sup> Muhammad Ajjaj al-Khatib, *Al-Sunnah Qabla al-Tadwin*, (Beirut: Dar al-Fikri, 1980), him. 387.

<sup>4</sup> Ali ibn Ahmad ibn Hazm, *Al-Ishabah*, (Beirut: Dar al-Fikri, 1989), vol. III, hlm. 580-1.

<sup>5</sup> Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pokok-Pokok Ilmu Dirayah Hadis*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1981), vol. II, hlm. 148-9.

<sup>6</sup> *Ibid*, him. 145. Lihat M. Muranyi, "Shahabah" dalam *Encyclopedl of Islam*, vol. VIII, hlm. 827. Pengertian ini dianut oleh hampir semua ulama hadis. Lihat antara lain, Ibn al-Shalah, *Ulum al-Hadis*, (Madinah: Maktabah al-Ilmiyah. 1972), hlm, 263-264.

Khattab, Usman ibn Affan, Ali ibn Abi Thalib, Sa'ad ibn Abi Waqas, Sa'id ibn Zaid, Thalhah ibn Ubaidillah, Zubair ibn Awwam, Abdurrahman ibn Auf, dan Abu Ubaidah

2. Berdasarkan keterangan hadis masyhur atau melalui khabar mustafidh, seperti; 'Akasyah ibn Mushhan dan Dhamman ibn Tsa'labah.
3. Berdasarkan keterangan dari salah seorang sahabat bahwa dia sahabat, seperti Hammam ibn Abi Hamamah ad-Dausi yang wafat di Asfahan lantaran penyakit perut. Abu Musa al-Asy'ari menetapkan bahwa Hamamah itu pernah mendengar hadis dari Rasulullah SAW.
4. Seseorang mengaku dirinya sahabat Rasulullah dan dia diakui sebagai orang yang adil dan sezaman dengan Rasulullah SAW.
5. Berdasarkan keterangan seorang tabi'in, bahwa seseorang berstatus sahabat. Menurut Subhi as-Shalih, pengakuan tabi'iy itu tidak boleh lewat dari tahun 110H. Hal ini berdasarkan sabda Rasulullah SAW, "tidak ada seorangpun yang dilahirkan pada hari ini, masih akan hidup seratus tahun kemudian".

### Kedudukan Sahabat dalam al-Qur'an dan al-Sunnah.

Sebagaimana halnya kaum khawariyun yang menyatakan diri mereka sebagai *ansharullah*, para sahabat karena kegigihan dan keikhlasan mereka dalam membela dan menjaga misi kerasulan Muhammad di atas muka bumi, juga diklaim sebagai *ansharullah* yang oleh karenanya mereka dipandang sebagai orang-orang mukmin sejati yang direndhai Allah.<sup>7</sup> Dengan demikian, mudah dipahami apabila orang-orang Islam generasi sesudahnya memandang bahwa penghargaan Allah yang sedemikian tinggi terhadap jasa-jasa mereka dipandang semacam "*kartu kekebalan*" yang membebaskan mereka dari aturan-aturan hukum yang berlaku bagi umat Islam secara keseluruhan.

Dalam beberapa hadis, pernyataan pujian tersebut juga sering diungkapkan Rasulullah. Misalnya hadis riwayat Bukhari dan Muslim dari Ibnu Mas'ud Rasulullah bersabda, "*sebaik-baik umatku adalah generasi yang hidup pada masaku, kemudian diikuti oleh generasi sesudahku, dan seterusnya generasi-*

<sup>7</sup> Baca Q.S. 3: 52, Q.S. 9:100.

*generasi yang lebih dekat dengannya*".<sup>8</sup> Maka oleh karena itu, generasi sesudahnya tidak memiliki kekuasaan untuk melakukan penilaian terhadap generasi sebelumnya dan demikian seterusnya. Penilaian terhadap keberadaan seseorang sahabat hanya dapat diberikan oleh sahabat yang lainnya atau orang-orang yang satu generasi dengannya dan tidak oleh generasi yang datang sesudahnya.

Dalam kaitan ini Imam Abd al-Barr (w.463 H) mengatakan, bahwa kita tidak perlu meneliti identitas sahabat Nabi, karena umat Islam telah sepakat menyatakan seluruh sahabat memiliki sifat-sifat 'adalah.<sup>9</sup> Hal senada dikemukakan oleh Abu Zur'ah al-Razi (w. 264/878M) yang menyatakan barang siapa mengkritik sahabat Nabi yang berakibat pada jatuhnya kredibilitas sahabat, maka orang tersebut termasuk zindik.<sup>10</sup> Sebab orang itu telah menentang penghargaan Allah dan Rasulullah yang telah diberikan kepada para sahabat Nabi.<sup>11</sup> Menurut mereka, banyak ayat al-Qur'an dan hadis Nabi yang memberi petunjuk bahwa seluruh sahabat itu adil, di antaranya sebagai berikut:

1. Al-Qur'an surat al-Baqarah ayat 143.

*"Dan demikian (pula) kami telah menjadikan kamu (umat Islam) umat yang adil dan pilihan....."*

Menurut mereka, ayat tersebut memberikan petunjuk tentang berbagai keutamaan para sahabat Nabi. Dinyatakan demikian, karena umat Islam yang dimaksud oleh ayat itu adalah umat Islam pada zaman Nabi.

2. Al-Qur'an surat Ali Imran ayat 110.

*"Kamu adalah umat terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang mungkar dan beriman kepada Allah..."*

<sup>8</sup> Al-Bukhari, *Al-Jami'u al-Shahih*, (Beirut: Dar al-Fikri, t,t), Juz II, hlm. 292; Lihat juga Turmudzi, *Sunan al-Turmudzi*, (Beirut: Dar al-Fikri, 1980), vol. v, hlm. 357-358.

<sup>9</sup> Ibn Abd al-Barr, *Al-Isti'ab fi Asma al-Azhab*, (Mesir: Mathba'ah al-Sa'adah, 1328 H), hlm. 9

<sup>10</sup> Al-Asqalani, *Kitab al-Ishabah fi Tamyiz al-Shahabah*, (Beirut: Dar al-Fikri, 1978), Juz I, him. 18.

<sup>11</sup> Lihat M. Muranyi, "Shahabah" dalam *Encyclopedi of Islam*, vol. VIII, hlm. 827 dan hlm. 18.

Ulama pada umumnya berpendapat, bahwa yang dimaksud dengan (*kuntum khaira ummatin*) dalam ayat di atas adalah sahabat Nabi, meskipun tidak secara spesifik disebut demikian. Alasannya, adalah karena mereka merupakan pemegang otoritas keagamaan pasca Nabi. Hal ini dimungkinkan mengingat pengorbanan, loyalitas ditambah keimanan dan pendirian mereka dalam membela Islam. Dan dengan demikian, adalah sangat logis bila mereka lebih utama dari generasi-generasi yang datang sesudahnya.<sup>12</sup>

### 3. Hadis Nabi SAW.

Dalam sebuah hadis, Rasul SAW berkata, "*Janganlah kalian mencaci para sahabat-ku. Sekiranya di antara kalian bersedekah emas sebesar Bukit Uhud, niscaya (sedekahmu itu) tidak akan sampai menyamai secupak ataupun separuh cupak dari para sahabatku*".<sup>13</sup>

Dan banyak lagi hadis-hadis Nabi yang menjelaskan tentang kedudukan sahabat ini. Misalnya, hadis riwayat Abu Daud dari Ibnu Abbas, Rasulullah bersabda, "*Setiap perintah yang datang dari al-Qur'an tentang suatu amal, maka kerjakanlah olehmu. Dan kamu sama sekali tidak boleh mencari alasan untuk menigalkannya. Sekiranya kamu tidak mendapatkan ketetapan terhadap sesuatu perbuatan di dalam al-Qur'an, maka carilah dalam sunnahku. Dan apabila kamu tidak memperolehnya maka ikutilah apa yang dikatakan oleh sahabatku. Sesungguhnya sahabatku laksana bintang di langit. Jika kamu berpegang dengan apa yang dikatakannya, maka kamu akan mendapat petunjuk. Perbedaan pendapat di antara sahabatku adalah rahmat*".<sup>14</sup>

Taha Husein. Ahmad Amien, dan Abu Rayya yang menamakan diri mereka intelektual Islam kontemporer mengatakan, bahwa doktrin "seluruh sahabat adalah adil" (*ash-shahabah kulluhum 'udul*) bukanlah hasil penelitian terhadap dalil-dalil al-Qur'an dan hadis Nabi. Ayat-ayat seperti tersebut di atas, tidak secara spesifik ditujukan kepada sahabat saja, akan tetapi juga untuk umat Islam pada masa berikutnya asalkan mereka melaksanakan syarat-syarat yang termaktub dalam ayat itu. Kalau begitu ayat tersebut tidak

tepat dijadikan argumen khusus tentang keadilan sahabat dan mungkin sebaliknya, serta demikian juga dengan hadis. Sebab, dalam riwayat lain dikemukakan bahwa hadis tersebut muncul sebagai respons Nabi yang mendengar Khalid bin Walid "mengumpat" saat bertengkar dengan Abd al-Rahman bin Auf. Nabi lalu menegur Khalid dengan sabdanya seperti disebutkan di atas.

Menurut mereka ada empat hal pokok yang mendasari perlunya investigasi identitas sahabat, yaitu:

1. Pendapat yang menyatakan, bahwa para sahabat seluruhnya memiliki kredibilitas, itu hanya merupakan pendapat jumur dan bukan pendapat ulama muhaqqiqin.
2. Doktrin "*al-shahabah kulluhum 'udul*", bertentangan dengan al-Qur'an yang mengecam para sahabat, karena di antara mereka ada yang berdusta, munafiq dan menyakiti Nabi SAW.
3. Para sahabat sendiri tidak pernah menganggap bahwa mereka kebal dari kecaman dan kritikan. Sebagai bukti di antara mereka ada yang saling menuduh dusta, bahkan saling membunuh. Apabila para sahabat menilai diri mereka seperti itu, maka mengapa kita memberikan penilaian lain terhadap mereka?
4. Doktrin "*al-shahabah kulluhum 'udul*" juga bertentangan dengan karakteristik manusia, sebab para sahabat itu juga manusia biasa yang tidak terlepas dari sifat-sifat kekurangan, seperti berbuat salah, dosa, lupa, dan lain sebagainya.

### Refleksi Kritis

Di atas sudah disebutkan, jika mayoritas ulama bersepakat bahwa semua sahabat nabi dinilai bersifat adil. Karena itu, mereka menetapkan untuk tidak mengkritik apalagi sampai menjatuhkan kredibilitasnya. Persoalannya sekarang bagaimana "doktrin" tersebut jika dihadapkan dengan kritik-kritik yang dituduhkan oleh Taha Husain dan kawan-kawan, serta bagaimana pula jika doktrin tersebut dihadapkan dengan munculnya skisma yang meletus justru disulut oleh sahabat tertentu, apakah sahabat tersebut masih dipandang sebagai adil. Artinya apakah riwayat mereka dapat diterima atau sebaliknya?

<sup>12</sup> Ali Mustafa Yaqub, *Kritik Hadis*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996), hlm.114.

<sup>13</sup> Al-Bukhari, *Al-Jami'u al-Shahih*, hlm. 294.

<sup>14</sup> Al-Albani, *Silsilatun al-Hadis al-Dha'ifah wa al-Maudlu'ah wa Atsaruh al-Syi'i fi - Ummah*, (Beirut: Al-Maktabah al-Islami, 1985), cet.I, hlm. 82.

Terhadap tuduhan yang dilontarkan Taha Husein dan kawan-kawan, yang menamakan diri mereka sebagai intelektual muslim kontemporer dapat dijelaskan sebagai berikut:

#### 1. Tentang sandaran hukum.

Memang benar pendapat yang mengatakan, bahwa seluruh sahabat memiliki kredibilitas sebagai periwayat hadis adalah pendapat jumhur ulama. Mereka itu terdiri dari para ulama fiqh, hadis dan lain-lain. Dari ulama fiqh antara lain; Imam Syafi'i, Abu Hanifah, Malik bin Anas, Ahmad bin Hambal dan lain-lain. Dari ulama hadis antara lain; Imam Bukhari, Imam Muslim bin Hajjaj, Imam Abu Dawud, Imam al-Tirmidzi, Imam al-Nasa'i, Abu Zur'ah, Ibn Hibban, Abu Hatim, Ibn Taimiyah dan seterusnya. Pendapat mereka itu kemudian diikuti oleh para ulama yang lain, baik pada masa klasik maupun kontemporer. Dengan demikian dapat dikatakan semua ulama Ahlu al-Sunnah wa al-Jama'ah berpendapat seperti itu.

Apabila nama-nama yang disebutkan di atas tidak tergolong ulama al-muhaqqiqun, maka siapakah sebenarnya yang disebut al-muhaqqiqun. Barangkali kaum intelektual Islam modern itulah yang pantas disebut sebagai ulama al-muhaqqiqun. Nampaknya mereka bermaksud demikian, namun sejarah membuktikan lain. Sebab, dibandingkan dengan karya-karya para ulama, semisal; Imam Bukhari, Imam Muslim, dan Imam al-Syafi'i yang tetap eksis berabad-abad sesudahnya, karya Thaha Husein yang berjudul "*Fi al-Syi'r al-Jabil*", hanya berumur satu tahun untuk kemudian dilarang beredar untuk selama-lamanya.<sup>15</sup>

Mungkin persoalan yang mendasar yang perlu dicarikan jawabannya adalah siapa sesungguhnya yang disebut sahabat, dan apa yang sesungguhnya makna adil dalam tradisi ilmu hadis.

Sahabatnya bentuk tunggalnya "sahabi" secara harfiah berarti orang yang selalu menyertai dan bersama orang lain. Sementara dalam tradisi ilmu hadis sahabat adalah mereka yang pernah bergaul dan hidup bersama Nabi, serta meninggal dalam keadaan Islam.<sup>16</sup>

Merujuk kepada batasan yang dikemukakan di atas, maka pengertian sahabat memang relatif longgar". Hal ini berakibat terjadinya perbedaan dalam menentukan jumlah sahabat. Ibnu Sa'ad, misalnya menyatakan sedikitnya ada tiga puluh ribu orang sahabat yang ikut dalam perang Tabuk, yaitu perang terakhir yang diikuti Nabi SAW. Sementara itu, lanjutnya, yang tetap tinggal di kampung-kampung jumlahnya jauh lebih besar dari itu.<sup>17</sup> Jika kata "jumlahnya jauh lebih besar" diterjemahkan dua kali lipat misalnya, yaitu; enam puluh ribu orang, maka jumlah sahabat Nabi tersebut sekitar sembilan puluh ribu orang, atau kalau dibulatkan sekitar seratus ribu orang.

Pertanyaannya adalah berapa dari jumlah itu yang kita tahu? Penulis biografi sahabat telah mencatat nama-nama tersebut dalam buku yang berjudul "*al-Isabah fi Tamyiz al-Shahabah*". Buku yang dipandang paling lengkap ini ternyata hanya dapat mengumpulkan sepuluh ribu sahabat, pada hal dia telah menggunakan definisi yang sangat longgar, yaitu siapa saja yang pernah berjumpa dengan Nabi, dia beriman kepadanya dan wafat dalam keadaan Islam.<sup>18</sup>

Sementara Ibnu Shalah (w.643H) menegaskan, bahwa jumlah sahabat tidak kurang dari 114.000 orang. Beliau mendasarkan pada sebuah riwayat - tanpa sanad - dialog dengan Abu Zur'ah, para sahabat itu berasal dari penduduk Mekkah, Madinah, mereka yang bermukim di antara dua kota ini, dan mereka yang menghadiri khutbah terakhir Nabi pada saat haji al-wada' (haji perpisahan).<sup>19</sup>

Dari pendapat yang dikemukakan di atas tampak jelas jika jumlah sahabat sangat banyak dan hingga kini belum mampu dicatat biografinya secara lengkap oleh para pencatat biografi hadis. Pada hal mengetahui sahabat Nabi, sebagaimana dikemukakan pada pembahasan sebelumnya adalah hal yang sangat signifikan. Sebab, seperti diungkapkan Ibnu al-Shalah, dalam piranti sejarah Islam, maka sahabat adalah "pembawa syari'at" (*naqlat al-syari'ah*).<sup>20</sup> Dengan mempertimbangkan posisi sahabat sebagai "pembawa al-syari'at", itu pula yang menjadi sebab mengapa Ibnu al-Shalah dan mayoritas ulama bersikukuh menilai semua sahabat bersifat adil (*al-shahabah*

<sup>15</sup> *Ibid*, hlm. 117.

<sup>16</sup> Ibn al-Shalah, *Ulum al-Hadis*, hlm. 263-264.

<sup>17</sup> Lihat Ibn Sa'ad, *Al-Tabaqat al-Kubra*, (Beirut: Dar al-Sadir, t.t), Juz II, hlm. 377.

<sup>18</sup> Al-Asqalani, *Kitab al-Isabah*, hlm. 10.

<sup>19</sup> Ibn al-Shalah, *Ulum al-Hadis*, hlm. 268.

<sup>20</sup> *Ibid*, hlm. 264.

*kulluhum 'udul*). Karena jika ternyata mereka itu tidak adil, lalu bagaimana nasib teks-teks syari'at termasuk al-Qur'an yang sampai kepada kita?<sup>21</sup>

Sekarang, kita tiba pada permasalahan tentang kriteria keadilan sahabat dan apa standarisasi yang digunakan untuk menilai adil atau tidak adilnya seorang sahabat.

Kata adil memiliki lebih dari satu arti, baik dari segi etimologi maupun dari segi terminologi.<sup>22</sup> Dalam penelitian yang dilakukan oleh Syuhudi Ismail terhadap sepuluh orang ulama hadis ditambah dengan lima orang ulama dalam bidang keislaman lainnya dari berbagai zaman, ternyata kelima belas orang tokoh tersebut memberikan kriteria yang berbeda tentang sifat adil. Adapun kriteria-kriteria yang diberikan, yaitu; a. beragama Islam; b. baligh; c. berakal; d. taqwa; e. memelihara muru'ah; f. teguh dalam agama; g. tidak berbuat dosa besar, misalnya syirik; h. menjauhi dosa kecil; i. tidak berbuat bid'ah; j. tidak berbuat maksiat; k. tidak berbuat fasik; l. menjauhi hal-hal yang tidak dibolehkan yang dapat merusak muru'ah; m. baik akhlakunya; n. dapat dipercaya beritanya; o. biasanya benar.<sup>23</sup>

Dari hasil penelitian tersebut ternyata, bahwa mayoritas ulama menetapkan kriteria memelihara muru'ah (poin e) sebagai syarat mutlak yang harus dimiliki oleh seseorang untuk disebut sebagai 'adil (14 orang ulama). Itu artinya, bahwa memelihara muru'ah merupakan salah satu unsur yang sangat penting yang harus dimiliki oleh periwayat yang adil. Kemudian diikuti oleh poin g (tidak berbuat dosa besar) sebanyak sembilan orang, poin h (menjauhi dosa kecil) sebanyak delapan orang, poin k (tidak berbuat fasik) sebanyak tujuh orang, poin a (beragama Islam) sebanyak enam orang. Sementara poin b (baligh), poin c (berakal), poin d (taqwa) masing-masing lima orang. Adapun poin i (tidak berbuat bid'ah), poin l (menjauhi hal-hal yang dapat merusak muru'ah) masing-masingnya tiga orang dan poin f (teguh dalam agama) dikemukakan oleh dua ulama. Sementara kriteria-

<sup>21</sup> *Ibid*

<sup>22</sup> Dalam kamus bahasa Indonesia, kata adil diartikan, yaitu; *pertama*, tidak berat sebelah, *kedua*, sepatutnya, tidak sewenang-wenang. Lebih lanjut lihat W.J.S Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1985), hlm. 16.

<sup>23</sup> 23 M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Keshabihan*, him. 115

kriteria yang lain, masing-masingnya dikemukakan oleh satu orang ulama saja.<sup>24</sup>

Secara umum dapat dikatakan, bahwa untuk menetapkan keadilan periwayat hadis dapat dilakukan dengan cara-cara sebagai berikut:

- Popularitas keutamaan periwayat dikalangan ulama hadis. Periwayat yang sudah sangat terkenal keutamaan pribadinya semisal, Malik bin Anas dan Sufyan al-Tsauri tidak lagi diragukan keadilannya.
- Penilaian dari para kritikus hadis. Penilaian ini berisi pengungkapan kelebihan dan kekurangan yang ada pada diri periwayat hadis.
- Penerapan kaedah *al-jarh wa al-ta'dil*. Cara ini ditempuh apabila para kritikus hadis tidak sepakat tentang kualitas pribadi periwayat tertentu.

Khusus para sahabat Nabi, hampir seluruh ulama hadis menilai mereka bersifat adil. Karenanya, dalam proses penilaian periwayat hadis pribadi sahabat Nabi tidak dikritik oleh ulama hadis. Mereka tidak menggunakan metode *al-jarh wa al-ta'dil*, misalnya, sebagaimana diberlakukan kepada perawi hadis pada umumnya.

Kalangan kaum muslim sunni, meski tidak mengenal doktrin "*kema'shuman*" selain terhadap para Nabi, menempatkan sahabat sebagai "pribadi yang bebas kritik" dan sosok yang selalu berada pada jalan yang lurus. Penghargaan yang sedemikian agung terhadap sahabat-sahabat Nabi ini didasarkan pada kenyataannya bahwa mereka merupakan transmitter yang utama dalam mentransformasikan nilai-nilai Islami. Sebagai transmitter, para sahabat diyakini mengetahui dan memahami secara benar makna yang tersurat maupun yang tersirat terhadap teks-teks al-Qur'an dan fatwa-fatwa Rasulullah. Di lain pihak loyalitas dan komitmen mereka terhadap Islam diakui dan dipuji tidak saja oleh Nabi Muhammad SAW, bahkan juga disebutkan dalam al-Qur'an. Oleh karena itu, sahabat dipandang memiliki otoritas keagamaan yang meniscayakan mereka untuk didengar dan dipatuhi.<sup>25</sup>

2 Sahabat saling tuduh dusta dan munafik.

<sup>24</sup> *Ibid*.

<sup>25</sup> Muhammad 'Ajaj al-Khatib, *Ushul al-Hadis: Ulumuhu wa Musthalabuhu*, (Beirut: Dar al-Fikri, 1989), hlm. 392-400.

Tuduhan yang mengatakan, bahwa sahabat itu dusta dan munafik dengan menjadikan surat al-Munafiqun sebagai argumen, tidak didasarkan realitas. Surat al-Munafiqun memang mengecam orang-orang munafiq, tetapi tidak mengecam sahabat. Para pengarang kitab-kitab biografi sahabat, seperti Imam al-Bukhari, Ibn Majah, Ibn Abd al-Barr, Ibn Atsir, Ibn Hajar al-Asqalani dan lain-lainnya juga tidak pernah menyebutkan adanya sahabat Nabi SAW yang munafiq. Seandainya yang mereka maksudkan adalah sahabat Nabi yang tidak ikut perang Tabuk, seperti Ka'ab bin Malik, Hilal bin Uyainah, dan Murarah bin al-Rabi', maka dalam surat al-Taubah ayat 117 telah ditegaskan bahwa Allah menerima taubat mereka. Tidak hanya itu, Allah juga menerima taubat para sahabat secara keseluruhan dari kelompok Anshar maupun Muhajirin.<sup>26</sup>

Memang dijumpai ada sebuah riwayat yang menuturkan, bahwa Aisyah, isteri Nab! SAW, pernah menuduh bohong kepada Abu Darda'. Masalahnya, ketika Abu Darda' sedang berkhotbah ia berkata, apabila sudah masuk waktu shalat shubuh maka tidak boleh sembahyang witr. Mendengar ungkapan itu `Aisyah berkomentar, bohong Abu Darda', karena Nabi SAW pernah sembahyang witr padahal waktu subuh sudah masuk. Namun komentar Aisyah ini tentulah tidak dimaksudkan untuk menuduh Abu Darda' sebagai orang yang membohongi Nabi SAW, melainkan ia hanya keliru saja dalam memahami masalah waktu shalat witr. Jadi kata bohong dalam ungkapan Aisyah tersebut tidak dapat diartikan secara hakiki, melainkan harus diartikan secara majazi, yaitu keliru.<sup>27</sup>

### 3. Karakteristik manusia.

Tuduhan yang mengatakan, bahwa doktrin "*al-shahabah kulluhum 'udul*" bertentangan dengan watak manusia, hal itu dapat dimaklumi. Sebab, para sahabat Nabi SAW itu tidak lebih dari manusia pada umumnya yang bisa berbuat salah atau lupa. Tapi satu hal yang perlu digarisbawahi adalah bahwa watak manusia itu dapat dibentuk melalui pendidikan yang terus menerus. Apabila watak manusia itu selalu dididik dengan didikan agama, maka kemungkinan ia berbuat dosa atau salah akan dapat diminimalisir, apalagi yang mendidik itu Nabi Muhammad SAW sendiri. Sebaliknya, semakin tipis

pengaruh pendidikan agama bagi seseorang, maka kemungkinan ia berbuat dosa dan kesalahan akan bertambah besar.

Faktor inilah yang barangkali tidak dipertimbangkan oleh orang-orang, seperti Taha Husein, Ahmad Amin dan Abu Rayya, sehingga mereka melihat para sahabat itu sama saja halnya dengan manusia yang tidak terlepas dari dosa dan kesalahan. Justru penilaian mereka inilah yang sebenarnya bertentangan dengan karakteristik manusia. Sebab, mereka menganggap, bahwa watak manusia tidak dapat dibentuk dan dipengaruhi dan ini bertentangan dengan sabda Nabi Muhammad SAW yang mengatakan, bahwa "*sebaik-baik umatku adalah mereka yang hidup bersamaku*".<sup>28</sup>

Akan halnya skisma dalam Islam yang diawali dengan kekisruhan politik yang pada gilirannya menciptakan suasana *chaos* di dalam tubuh umat Islam. Peperangan yang "meletus" menyebabkan jatuhnya korban yang tidak sedikit, merupakan konsekuensi logis yang tidak terhindarkan. Namun sesengit apapun mereka bertikai dan sekejam apapun mereka saling membunuh dalam peperangan, mereka toh tidak saling mengkafirkan, sampai akhirnya datang masa kebangkitan Khawarij yang mengkafirkan semua golongan selain golongan mereka sendiri. Bahkan, suasana tidak saling mengkafirkan itu berlangsung hingga generasi kedua (*tabi'in*) dan generasi ketiga (*tabi' al-tabi'in*).

### Kesimpulan.

Dari paparan di atas dapat diambil kesimpulan sebagai berikut:

1. Bagi sejumlah kalangan, sahabat dipandang sebagai pribadi "*transhistoris*" karena posisinya tidak saja hidup bersama nabi, tetapi juga sebagai "penyampai syari'at" (*naqlat al-syari'at*). Oleh karena itu, mereka dipandang sebagai mata rantai terpenting paling dini bagi penyampaian wahyu Ilahi dan tradisi Nabi dari satu generasi ke generasi hingga masa sekarang ini. Dengan demikian, bagi kelompok ini pribadi sahabat tidak bisa dikritik, apalagi meragukan kredibilitasnya. Oleh karena itu, doktrin "*al-shahabah kulluhum 'udul*" lalu menemukan tempatnya yang kuat dengan menegaskan, bahwa meragukan keadilan sahabat berarti meragukan "bangunan" syari'at secara total.

<sup>26</sup> Asy- Syauckani, *Fath al-Qadir*, (Beirut: Dar al-Fikri, tt.), hlm. 414.

<sup>27</sup> M.M. Azami, *Manhaj at-Naqd 'inda al-Muhadditsun*, (Riyadh: Syirkah al-Tiba'ah al-'Arabiyyah al- Sa'udiyah, 1982), hlm. 121.

<sup>28</sup> Lihat al-Suyuti, *Al-Jami' al-Shagir*, (Beirut: Dar al-Fikri, 1981), hlm. 622.

2. Sementara bagi kalangan yang menyebut diri mereka intelektual Islam kontemporer, seperti Ahmad Amin, Taha Husein dan Abu Raya, memandang sahabat sebagai pribadi "*historis*" yang tidak lepas dan sejumlah kepentingan. Karena itu wajar jika sahabat, seperti halnya manusia pada umumnya, terkadang juga keliru dan khilaf. Meletusnya berbagai skisma dalam sejarah Islam yang paling dini, memperlihatkan keterlibatan sahabat secara langsung. Lahirnya fitnah al-kubra dan menyusul sejumlah pertempuran yang menelan tidak sedikit korban adalah juga satu fakta historis yang tak terbantahkan betapa "keterlibatan" sahabat menciptakan "lembaran hitam" dalam sejarah Islam.
3. Dari dua pandangan yang tampak kontradiktif ini, agaknya kita dapat bersikap "arif" bahwa sahabat adalah sosok bipolaritas-integral. Di satu sisi sebagai penyampai syari'at paling dini pasca Nabi dan karena itu bersifat "*trans historis*". Namun, disisi lain mereka juga pribadi '*historis*'. yang tidak lepas dari salah dan khilaf. Semuanya masih terbuka untuk didiskusikan. Allahu ya'lamu bi al-shawab.



### BAB III

#### AMAL AHLU MADINAH DALAM KITAB AL-MUWATTA`

#### KARYA IMAM MALIK IBN ANAS

##### Latar Belakang Masalah

Salah seorang imam besar di bidang hadis adalah Imam Malik. Beliau lahir pada tahun 93H di suatu oase bernama Zu al-Marwah yang terletak di bagian utara kota Madinah dan wafat, menurut salah satu pendapat, pada tahun 179H/ 812M.<sup>1</sup> Kakeknya, termasuk tabi'in besar yang menerima hadis dari Umar bin al-Khattab, 'Aisyah, Talhah, Abu Hurairah dan Hasan bin Tsabit.<sup>2</sup> Imam Malik hidup dalam lingkungan keluarga yang berpegang teguh pada hadis dan atsar sahabat serta fatwa ulama dan sepanjang hidupnya, Imam Malik tidak pernah pindah dari kota Madinah.

Di antara gurunya yang berpengaruh terhadap perkembangan intelektualnya adalah Rabi'ah bin Abdul Rahman (w.136H/753M), seorang ahli fiqh yang sangat mengedepankan amal ahlu Madinah dari pada hadis ahad. Selain itu, Malik juga berguru kepada Nafi' yang dikenal dengan sebutan *Faqih al-Madinah*.<sup>3</sup>

Dalam bidang hadis, Imam Malik berguru kepada Ibnu Syihab al-Zuhri (w.124H), salah seorang ulama besar Madinah dan sekaligus orang yang pertama kali melakukan kodifikasi hadis atas perintah khalifah Umar ibn Abdul Aziz. Dari gurunya ini, Imam Malik mewarisi sebanyak 132 buah hadis. Imam Malik juga belajar hadis kepada Abu Zinad (w. 131H), seorang guru hadis yang digelar sebagai *amir al-mukminin fil hadis*.<sup>4</sup>

Lingkungan serta guru-gurunya ini, berpengaruh besar terhadap perkembangan intelektualnya. Pengaruh itulah rupanya yang menjadikan

imam Malik sebagai muhaddits tangguh sekaligus juga sebagai *faqih* yang mengutamakan amal ahlu Madinah dalam beristimbath.

Implementasi kepakaran imam Malik dalam kedua bidang tersebut terlihat dalam karyanya yang sangat monumental, yaitu al-Muwatta`. Zaid ibn Ali ibn al-Husain mengatakan bahwa kitab al-Muwatta` adalah kitab hadis tertua pasca kodifikasi yang dapat kita jumpai pada saat ini. Kitab al-Muwatta` merupakan kitab hadis dan sekaligus juga kitab fiqh. Karena di dalamnya dimuat hadis-hadis Rasulullah tentang masalah fiqh (*hadis abkam*), yang mempunyai kualitas sanad paling shahih. Imam Bukhari mengatakan, bahwa sanad yang paling shahih adalah sanad yang berasal dari Malik dari Abu al-Zinad dari al-A'raj dari Abu Hurairah.<sup>5</sup> Kecuali hadis-hadis Rasulullah, di dalam al-Muwatta` juga dimuat pendapat-pendapat para sahabat, tabi'in dan juga pendapatnya sendiri.<sup>6</sup>

Menarik untuk dikaji adalah ternyata pendapat-pendapat Imam Malik dalam kitab al-Muwatta` ada yang bertentangan dengan hadis ahad yang jumlahnya tidak sedikit dan mencakup dalam berbagai aspek hukum Islam. Ketika terjadi ta'arudh antara hadis yang dia riwayatkan dengan amal ahlu Madinah, imam Malik justru berpegang dengan amal ahlu Madinah dengan meninggalkan hadis ahad. Pada hal tidak sedikit ulama yang memuji keberadaan kitab al-Muwatta` sebagai kitab hadis yang paling shahih, sesudah al-Qur'an melebihi kitab-kitab hadis lainnya seperti Shahih Bukhari, Shahih Muslim dan seterusnya. Imam Syafi'i mengatakan, bahwa dia tidak mengetahui satu kitab hadis-pun yang lebih shahih dari kitab al-Muwatta` karya Imam Malik setelah al-Qur'an.<sup>7</sup>

Sehubungan dengan fakta-fakta tersebut diatas, maka perlu dijelaskan hal-hal sebagai berikut, yaitu;

1. Apa yang dimaksud "amal ahlu Madinah" dalam pandangan Imam Malik ibn Anas dalam kitab al-Muwatta`?
2. Berapa banyak "amal ahlu Madinah" dalam kitab al-Muwatta`?

<sup>1</sup> Lihat Qadhi Iyat, *Tartib al-Madarik wa Taqrib al-Mamalik*, (Rabath: Wujarat al-Awqaf, t.t.), hlm. 118-119.

<sup>2</sup> Jalaluddin al-Suyuti, *Taayin al-Mamalik*, (Beirut: Dar al-Fikri, 1986), hlm. 4.

<sup>3</sup> Ibn Hajar al-Asqalani, *Tabzib al-Tabzib*, (Heiderabat: Dar al-Maarif al-Nizamiyah, 1325H), hlm. 413.

<sup>4</sup> Ibnu Abd Barr, *Tajrid al-Tabmid*, (Kairo: Maktabah al-Qudsi, 1340H), hlm. 116.

<sup>5</sup> *Ibid*, hlm. 92-99.

<sup>6</sup> Muhammad Yusuf Musa, *Tarikh al-Fiqh al-Islami*, (Kairo: Dar al-Kutub al-Hadisah, 1958), hlm. 199.

<sup>7</sup> Mahmud Thahhan, *Ushul al-Takbrij wa Dirasat al-Asanid*, (Beirut: Dar al-Qur'an al-karim, 1979), hlm. 116-117.

3. Dalam aspek apa saja Imam Malik mencantumkan “amal ahlu Madinah” dalam kitab al-Muwatta`?
4. Sejauhmana “amal ahlu Madinah” dijadikan sebagai sumber penetapan hukum oleh Imam Malik dalam kitab al-Muwatta`?

### Kerangka Pikir.

Dalam kitab al-Muwatta`, Imam Malik banyak mengemukakan ungkapan-ungkapan seperti; *al-amr 'indana*, *al-amru al-mujtama'*, *'alaihi 'indana*, *al-sunnah 'indana*, *al-amr allazi la ikhtilafa fibi 'indana*, *al-sunnah allazi adraktu 'alaihi al-nas 'indana* dan *al-amru allazi lam yazal 'alaihi ahl al-'ilm bi baladina*.<sup>8</sup> Yang paling jelas menunjukkan bahwa Imam Malik berpegang kepada “amal ahlu Madinah” sebagai hujjah adalah suratnya yang ditujukan kepada al-Laits ibn Sa'ad (94-175H) di Mesir. Dalam suratnya, Imam Malik menegur al-Laits yang banyak mengemukakan fatwa bertentangan dengan praktek hukum yang ada di masyarakat Madinah, dan imam Malik menganjurkan al-Laits supaya mengikuti amal ahlu Madinah. Sebab, menurut imam Malik amal ahlu Madinah merupakan praktek mapan yang diwariskan secara turun temurun semenjak masa Nabi, sahabat hingga masanya.<sup>9</sup>

Imam Malik mengatakan, bahwa “amal ahlu Madinah” identik dengan sunnah Nabi yang sesungguhnya. Dasarnya adalah Madinah kota tempat hijrah Nabi SAW, tempat sebagian besar al-Qur`an diturunkan dan tempat halal dan haram ditetapkan. Penduduk Madinah dari kalangan sahabat adalah penduduk yang menyaksikan wahyu turun dan mentaati segala apa yang diperintahkan oleh Nabi, sehingga mereka adalah orang-orang yang paling mengetahui tentang maksud wahyu dan sunnah Nabi SAW. Peninggalan mereka yang berbentuk ilmu dan fatwa-fatwa tersebut kemudian diwariskan dan dipraktikkan dari satu generasi ke generasi berikutnya, sampai dengan masa imam Malik.<sup>10</sup> Atas dasar inilah kemudian, Imam Malik banyak mencantumkan “amal ahlu Madinah” dalam kitab al-Muwatta`.

<sup>8</sup> Lihat Imam Malik ibn Anas, *al-Muwatta`*, (Beirut: Dar al-Fikri, 1989), hlm. 14, 19, 46, 329, 373, dstnya.

<sup>9</sup> Muhammad Yusuf Musa, *Tarikh al-Fiqh al-Islami*, (Kairo: Dar al-Kutub al-Hadisah, 1958), hlm. 203-204.

<sup>10</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Imam Malik*, (Beirut: Dar al-Fikri al-Arabi, t.t), hlm. hlm. 303.

### Studi Kepustakaan.

Hampir semua aspek dari kitab al-Muwatta` sudah diteliti orang. Bahkan, banyak ulama hadis yang sudah membuat kitab-kitab *syarah* terhadap karya ini, misalnya apa yang dilakukan oleh Abdullah bin Muhammad bin al-Sayyid Batalausi (w.515H), Ibnu Rasyid al-Qairawi (w.456H), Jalaluddin al-Suyuti al-Syafi'i (849-911H), al-Zarqani al-Maliki (w.1122H), Salamullah al-Hanafi (w.1229H), dan Ahmad Syah bin Abd ar-Rahim al-Dahlawi al-Faruqi (1114-1176H).

Demikian pula kajian tentang *rijal* al-Muwatta` juga telah banyak dilakukan, misalnya oleh al-Qadi abu Abdullah bin al-Hiza`, Abu Abdullah Mufza`, al-Barqiy, dan Abu Umar al-Talamaki. Kajian tentang *syawahid* dalam muwatta` juga telah dilakukan oleh al-Qadi Ismail. Sementara upaya untuk mengungkapkan *balaghat* dan *mauqufat*, serta membuat *fihris* hadis-hadis yang terdapat dalam kitab al-Muwaththa` juga sudah dilakukan.

Meskipun demikian, sepanjang penelitian ini dilaksanakan belum ditemukan tulisan yang khusus mengkaji tentang keberadaan “amal ahlu Madinah” dalam kitab al-Muwatta`.

### Teknik Pengumpulan Data.

Penelitian ini merupakan studi kepustakaan murni dan termasuk dalam penelitian kualitatif, yakni kajian yang menggunakan metode deskriptif analitik. Dengan demikian, pengumpulan data dilakukan dengan membaca, mengkaji dan mengevaluasi data-data dari berbagai literatur, baik yang berstatus sebagai sumber data primer maupun skunder.

Sumber data dalam penelitian ini terdiri dari sumber data primer dan sumber data skunder. Data primer diambil dari kitab al-Muwaththa` karya Imam Malik ibn Anas. Sementara sumber data skunder diperoleh dari karya-karya yang mengulas secara khusus, tentang keberadaan kitab al-Muwaththa` baik klasik maupun kontemporer. Termasuk juga kitab-kitab hadis maupun fiqh yang ada kaitannya dengan topik yang sedang dikaji.

Kegiatan dalam menganalisis data dimulai dari klasifikasi, kategorisasi dan interpretasi, sampai pada pembahasan. Pengolahan data atau analisis deskriptif (*descriptive analysis*) mengandung pengertian sebagai usaha untuk menyederhanakan dan sekaligus menjelaskan bagian dari keseluruhan data

melalui langkah-langkah klasifikasi sehingga tersusun suatu rangkaian deskripsi yang sistematis dan akurat. Data-data diklasifikasi dan dianalisis dengan menggunakan pendekatan hadis dan hukum Islam dalam suatu konstruksi bahasan yang sistematis, logis dan komprehensif.

### Laporan dan Pembahasan.

Al-Muwatta` berarti 'yang disepakati' atau 'tunjang' atau 'panduan' yang membahas tentang ilmu dan hukum-hukum agama Islam.<sup>11</sup> Ada beberapa versi yang mengemuka mengenai latar belakang penyusunan al-Muwatta`. Menurut Noel J. Coulson problem politik dan sosial keagamaanlah yang melatarbelakangi penyusunan al-Muwatta`. Kondisi politik yang penuh konflik pada masa transisi Daulah Umayyah-Abasiyyah telah mengancam integritas kaum Muslim. Di samping kondisi sosial keagamaan yang berkembang penuh nuansa perbedaan. Perbedaan-perbedaan pemikiran yang berkembang (khususnya dalam bidang hukum) yang berangkat dari perbedaan metode nash di satu sisi dan rasio di sisi yang lain, telah melahirkan pluralis yang penuh konflik.<sup>12</sup>

Versi lain menyatakan penulisan al-Muwatta` dikarenakan adanya permintaan khalifah Jafar al-Mansur atas usulan Muhammad ibn al-Muqaffa yang sangat prihatin terhadap perbedaan fatwa dan pertentangan yang berkembang saat itu, dan mengusulkan kepada Khalifah untuk menyusun undang-undang yang menjadi penengah dan bisa diterima semua pihak. Khalifah Ja'far lalu meminta imam Malik menyusun kitab hukum sebagai kitab standar bagi seluruh wilayah Islam. Imam Malik menerima usulan tersebut, namun ia keberatan menjadikannya sebagai kitab standar atau kitab resmi negara. Sementara versi yang lain, di samping terinisiasi oleh usulan khalifah Jafar al-Mansur, sebenarnya imam Malik sendiri memiliki keinginan kuat untuk menyusun kitab yang dapat memudahkan umat Islam memahami agamanya.<sup>13</sup>

Penamaan kitab al-Muwatta` adalah orisinal dari Imam Malik sendiri. Hanya saja tentang mengapa kitab tersebut dinamakan dengan al-Muwatta` ada beberapa pendapat yang muncul, yaitu: *pertama*, sebelum kitab itu disebarluaskan imam Malik telah menyodorkan karyanya ini di hadapan 70 orang ulama fiqh Madinah dan mereka menyepakatinya. Dalam sebuah riwayat al-Suyuti menyatakan: "imam Malik berkata, aku mengajukan kitabku ini kepada 70 ahli fiqh Madinah, mereka semua setuju denganku atas kitab tersebut, maka aku namai dengan al-Muwatta`. *Kedua*, pendapat yang menyatakan penamaan al-Muwatta` karena kitab tersebut memudahkan umat Islam dalam memilih dan menjadi pegangan hidup dalam beraktivitas dan beragama. *Ketiga*, pendapat yang menyatakan penamaan al-Muwatta` karena kitab al-Muwatta` merupakan perbaikan terhadap kitab-kitab fiqh sebelumnya.<sup>14</sup>

Ada perbedaan pendapat yang berkembang ketika dihadapkan pada pertanyaan apakah kitab al-Muwatta` ini kitab fiqh an-sich, kitab hadis an-sich atau kitab fiqh sekaligus kitab hadis. Menurut Abu Zahrah, al-Muwatta` adalah kitab fiqh, argumen yang dipegangnya adalah, bahwa tujuan Malik mengumpulkan hadis adalah untuk melihat fiqh dan undang-undangnya bukan keshahihiannya dan Malik menyusun kitabnya dalam bab-bab bersistematika fiqh. Senada dengan Abu Zahrah, Ali Hasan Abdul Qadir juga melihat al-Muwatta` sebagai kitab fiqh dengan dalil hadis. Sebab tradisi yang dipakai adalah tradisi kitab fiqh yang seringkali hanya menyebut sebagian sanad atau bahkan tidak menyebut sanadnya sama sekali untuk meringkasan. Sedang menurut Abu Zahwu kitab ini bukan semata-mata kitab fiqh, tetapi sekaligus kitab hadis, karena sistematika fiqh juga dipakai dalam kitab-kitab hadis yang lain, di samping Imam Malik sesekali juga mengadakan kritik melalui pendapat beliau dalam mengomentari sebuah riwayat hadis, dan juga menggunakan kriteria-kriteria dalam menseleksi hadisnya.<sup>15</sup>

Amal Ahlu Madinah adalah tradisi yang dilakukan oleh masyarakat Madinah. Muhammad Abu Zahrah mengatakan, bahwa amal ahlu Madinah

<sup>11</sup>Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, (Jakarta: Hidakarya Agung, 1972), hlm. 501. Lihat juga Dewan Redaksi, *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994), Jilid III, hlm. 14.

<sup>12</sup>J. Noel Coulson, *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*, terj. Hamid Ahmad. (Jakarta: P3M, 1987), hlm. 12.

<sup>13</sup>*Ibid*, hlm. 13.

<sup>14</sup>Muhammad Abu Zahrah, *Malik Hayatuhu wa 'Asrhu Ara'uhu wa Fiqhuhu*, (Beirut: Dar al-Fikri al-Arabi, t.t), hlm. 298.

<sup>15</sup>Abd ar-Rahman al-Jaziri, *Kitab al-Fiqh ala al-Mazahib al-Arba'ah*, (Beirut: Dar al-Fikri, 1990), Juz I, hlm. 130.

adalah praktek hukum yang menjadi tradisi dalam masyarakat kota Madinah.<sup>16</sup>

Qadhi Muhammad Ibn Abi Bakar pernah ditanya tentang putusan hukum yang dia tetapkan berbeda dengan hadis. Orang yang bertanya mengatakan, bukankah dalam masalah tersebut sudah ada hadis yang secara eksplisit menjelaskannya, kenapa anda tidak megikuti hadis malah menetapkan hal yang berbeda? Al-Qadi berkata” benar”, lalu ditanya lagi, kenapa anda tidak memutuskan dengan menggunakan hadis tersebut? Dia menjawab sambil bertanya apakah ada orang-orang Madinah yang mengamalkan hadis itu? Selanjutnya al-Qadhi mengtakan, karena penduduk Madinah tidak mengamalkan hadis tersebut, maka ia meninggalkannya dan memutuskan berdasarkan hukum yang hidup dalam masyarakat Madinah. Begitu pula Rabi’ah al-Ra’yi, guru imam Malik, dia juga berpegang dengan hukum yang hidup dan dipraktekkan oleh masyarakat Madinah dengan mengatakan bahwa riwayat seribu orang ke seribu orang lebih baik dari riwayat seorang ke seorang. Artinya, praktek hukum yang menjadi tradisi dalam masyarakat kota Madinah lebih dapat dipegangi dari pada hadis yang diriwayatkan secara ahad.<sup>17</sup>

Imam Malik sebagai penerus ulama Madinah juga menempuh jalan pendahulunya, yaitu dengan memegang tradisi hukum yang berlaku pada masyarakat Madinah sebagai sumber hukum. Karena menurutnya Madinah adalah kota tempat Nabi SAW hijrah, tempat sebagian besar al-Qur`an diturunkan dan tempat ditetapkan halal dan haram. Penduduk Madinah adalah masyarakat yang menyaksikan wahyu turun dan mentaati segala apa yang diperintahkan oleh Nabi, dan hal ini berlangsung sampai Nabi SAW meninggal dunia, dan seterusnya peninggalan yang berbentuk ilmu dan fatwa-fatwa itu diwariskan ke generasi berikutnya.<sup>18</sup> Atas dasar inilah Imam Malik banyak mencantumkan masalah-masalah hukum yang bersandar kepada tradisi hukum yang hidup dalam masyarakat Madinah di dalam kitab al-Muwatta`. Imam Malik mengatakan, bahwa amal ahlu Madinah

merupakan praktek mapan yang diwariskan secara turun- temurun dari masa Nabi SAW, sahabat, sampai dengan masa dia.<sup>19</sup>

Menurut Imam Malik, di kota Madinah hidup tidak kurang dari 30 ribu orang sahabat, sehingga praktek mereka yang telah dikenal, diakui dan mapan jauh lebih dapat diandalkan daripada sebuah hadis ahad, apalagi perkataan seseorang sahabat atau tabi’in. Lebih dari itu, sebuah hadis ahad hanya disampaikan oleh satu orang, dua orang, atau paling banyak empat orang sementara amal ahlu Madinah dikenal oleh ribuan orang. Oleh karena itu, bagi Imam Malik amal ahlu Madinah lebih dapat dipercaya dan diandalkan untuk mengetahui sunnah Nabi yang sesungguhnya dari pada data rangkaian periwayatan.<sup>20</sup> Dengan demikian, pada dasarnya Imam Malik dengan amal ahl Madinah hendak berusaha menemukan sunnah Nabi yang sesungguhnya dan bukan sebaliknya untuk mengabaikannya sebagaimana disangkakan oleh sebagian ulama di Iraq.<sup>21</sup>

Pada dasarnya, Imam Malik tidak menyebutkan kata-kata amal ahlu Madinah secara eksplisit dalam al-Muwatta`. Imam Malik hanya mengemukakan kalimat-kalimat yang menunjukkan adanya praktik penduduk Madinah. Kalimat-kalimat dimaksud seperti; *al-amr al-mujtama’ alaihi indana, al-amru indana, al-sunnah indana, al-amr allazi la ikhtilafa fih indana, al-sunnah allazi adraktu alaihi al-nas indana, dan al-amr allazi lam yazal alaihi ahl al-ilm bi baladina*.<sup>22</sup> Al-Qadi Iyad dalam *Tarikh al-Madarik* mengatakan, bahwa

<sup>19</sup> Muhammad Yusuf Musa, *Tarikh al-Fiqh al-Islamiy*, (Kairo: Dar al-Kutub al-Hadisah, 1958), hlm. 203-204.

<sup>20</sup> Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, terj. Agah Ganardi, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1984), hlm. 94. Pandangan Imam Malik ini pada dasarnya telah dipegangi secara implisit oleh ulama-ulama Madinah sebelum dia. Rabi’ah pernah mengatakan bahwa riwayat seribu orang dari seribu orang lebih baik daripada riwayat satu orang dari satu orang. Artinya Amal Ahl Madinah lebih dapat dipegangi dari hadis ahad. Begitu pula Muhammad Ibn Abi Bakr, ‘Amar Ibn Hazm yang menjadi hakim. Mereka dalam memutus perkara lebih mendahulukan praktek masyarakat Madinah walaupun ada hadis yang menjelaskan tentang masalah tersebut. Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Malik Hayatuhu*, hlm. 304.

<sup>21</sup> Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, hlm. 92-93.

<sup>22</sup> Lihat Malik Ibn Anas, al-Muwatta`, hlm. 14, 19, 46, 329, 373 dsbnya.

<sup>16</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyah*, (Beirut: Dar al-Arabi, t.t), hlm. 426-427.

<sup>17</sup> *Ibid*.

<sup>18</sup> Abu Zahrah, Malik Hayatuhu, hlm. 303. Ahmad asy-Syarbasi, *Yasalunaka fi al-Din wa al-Hayah*, (Beirut: Dar al-Jail. 1981), Juz VI, hlm. 555. Malik Ibn Anas, al-Muwatta`, (Beirut: Dar al-Fikri, 1989), Kitab al-Hajj, Bab Ifrad al-Hajj, hlm. 212 hadis nomor 749.

kata-kata tersebut menggambarkan suatu perbuatan yang menjadi praktik umum yang berlaku pada masyarakat Madinah.<sup>23</sup>

Penggunaan kata-kata seperti disebutkan di atas, dapat dilihat pada contoh-contoh sebagai berikut;

حَدَّثَنِي يَحْيَى عَنْ مَالِكٍ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ  
الْمُنْتَابِعَانِ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِالْخِيَارِ عَلَى صَاحِبِهِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا إِلَّا بَيْنَ الْخِيَارِ

قَالَ مَالِكٌ وَلَيْسَ لِهَذَا عِنْدَنَا حَدٌّ مَعْرُوفٌ وَلَا أَمْرٌ مَعْمُولٌ بِهِ فِيهِ

قَالَ يَحْيَى سَمِعْتُ مَالِكًا يَقُولُ الْأَمْرُ عِنْدَنَا أَنْ يَقْرَأَ الرَّجُلُ وَرَاءَ الْإِمَامِ فِيمَا لَا يَجْهَرُ فِيهِ الْإِمَامُ  
بِالْقِرَاءَةِ وَيَتْرُكُ الْقِرَاءَةَ فِيمَا يَجْهَرُ فِيهِ الْإِمَامُ بِالْقِرَاءَةِ

قَالَ مَالِكُ الْأَمْرُ الْمُجْتَمَعُ عَلَيْهِ عِنْدَنَا الَّذِي لَا اخْتِلَافَ فِيهِ وَالَّذِي أَدْرَكْتُ عَلَيْهِ أَهْلَ الْعِلْمِ بَيْنَنَا أَنَّ  
ابْنَ الْأَخِ لِلْأُمِّ وَالْجَدِّ أَبَا الْأُمِّ وَالْعَمَّ أَخَا الْأَبِ لِلْأُمِّ وَالْخَالَ وَالْجَدَّةَ أُمَّ أَبِي الْأُمِّ وَابْنَةَ الْأَخِ لِلْأَبِ وَالْأُمَّ  
وَالْعَمَّةَ وَالْخَالَ لَا يَرِثُونَ بِأَرْحَامِهِمْ شَيْئًا

وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ عَنْ يَزِيدَ بْنِ خُصَيْفَةَ أَنَّهُ سَأَلَ سُلَيْمَانَ بْنَ يَسَارٍ عَنْ رَجُلٍ لَهُ مَالٌ وَعَلَيْهِ دَيْنٌ  
مِثْلُهُ أَغْلِيهِ زَكَاةً فَقَالَ لَا

قَالَ مَالِكُ الْأَمْرُ الَّذِي لَا اخْتِلَافَ فِيهِ عِنْدَنَا فِي الدِّينِ أَنَّ صَاحِبَهُ لَا يُزَكِّيهِ حَتَّى يَقْبِضَهُ وَإِنْ أَقَامَ  
عِنْدَ الَّذِي هُوَ عَلَيْهِ سِنِينَ ذَوَاتِ عَدَدٍ ثُمَّ قَبِضَهُ صَاحِبُهُ لَمْ تَجِبْ عَلَيْهِ إِلَّا زَكَاةٌ وَاحِدَةٌ فَإِنْ قَبِضَ مِنْهُ  
شَيْئًا لَا تَجِبُ فِيهِ الزَّكَاةُ فَإِنَّهُ إِنْ كَانَ لَهُ مَالٌ سِوَى الَّذِي قَبِضَ تَجِبُ فِيهِ الزَّكَاةُ فَإِنَّهُ يُزَكَّى مَعَ مَا  
قَبِضَ مِنْ دِينِهِ ذَلِكَ

Berdasarkan penelitian yang dilakukan ternyata imam Malik memuat tidak kurang dari 225 kali amal ahlu Madinah dalam al-Muwatta' dalam berbagai macam aspek, yang meliputi masalah ibadah, muamalat, munakahat, kewarisan dan sebagainya. Dan bila dicermati, amal ahlu Madinah yang dikemukakan imam Malik dalam karyanya tersebut tidak selalu sesuai dengan hadis Nabi SAW, bahkan ada yang bertentangan dengan riwayat-riwayat yang dikemukakan oleh Imam Malik sendiri, baik riwayat tersebut berupa hadis Nabi, perkataan sahabat, maupun perkataan tabi'in.

Misalnya, Imam Malik secara jelas tidak mengamalkan hadis tentang *khiyar majlis* yang diriwayatkannya sendiri, bahkan melalui jalur sanad yang sebagaimana telah dikemukakan disebut sebagai silsilah *al-zahab*. Alasan

Imam Malik adalah karena hadis tersebut tidak dipraktekkan atau berbeda dengan dengan praktek yang ada di kalangan masyarakat Madinah.<sup>24</sup>

Imam Malik dengan mendasarkan kepada amal ahlu Madinah berpendapat bahwa ma'mum membaca ayat apabila bacaan Imam tidak keras dan meninggalkannya apabila bacaan Imam keras. Hal ini bertentangan dengan pendapat Abdullah Ibnu Umar yang berpendapat bahwa bacaan Imam telah mewakili untuk bacaan ayat ma'mum, sehingga ma'mum tidak perlu membaca ayat.<sup>25</sup> Di samping itu amal ahli Madinah yang dikemukakan imam Malik juga berbeda dengan pendapat beberapa tabi'in dan sahabat yang lain. Seperti pada masalah jumlah raka'at minimal bagi shalat witir berbeda dengan pendapat Sa'd Ibn Abi Waqqas, masalah pengambilan zakat secara paksa berbeda dengan pendapat Umar Ibn 'Abd al-'Aziz, masalah penafsiran *al-Hadyu* dalam QS. Al-Ma'idah (5) ayat 95 berbeda dengan pendapat "Abdullah Ibn 'Umar, dan masalah ganti rugi harga barang yang dicuri berbeda dengan pendapat 'Umar Ibn al-Khattab.

Amal Ahlu Madinah yang bertentangan dengan pendapat para tabi'in, misalnya pada masalah jatuhnya talaq dalam sumpah ila' sesudah lewat masa 4 bulan dan suami tidak menggauli isterinya. Imam Malik berpegang kepada amal ahlu Madinah bahwa suami boleh memilih antara kembali kepada isterinya dengan membayar kafarah sumpah, atau mentalaqnya. Hal ini bertentangan dengan pendapat Said Ibn al-Musayyab, Abu Bakar Ibn Abd al-Rahman, Ibn Syihab dan Marwan Ibn Hakam, yang berpendapat bahwa talaq jatuh dengan sendirinya setelah lewat masa 4 bulan, namun demikian suami bisa merujuk kembali dalam masa iddah.<sup>26</sup>

Untuk lebih jelasnya kasus-kasus amal ahli Madinah yang direkam dalam kitab al-Muwatta', di antaranya dapat dikemukakan sebagai berikut;

a. Dalam aspek ibadah.

1). Bacaan ayat oleh makmum dalam salat jamah.

Imam Malik mengatakan, bahwa seorang makmum disunatkan membaca ayat ketika bacaan ayat imam pelan dan dihukum makruh

<sup>24</sup> Lihat Malik Ibn Anas, *al-Muwatta'*, Kitab al-Buyu', Bab Bai' al-Khiyar, hlm. 434.

<sup>25</sup> *Ibid*, Kitab al-Salah, bab al-Kira'ah Khalf al-Imam fi ma Jahara fihi, hlm. 54.

<sup>26</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Malik Hayatuhu wa 'Asrhu Ara'uhu wa Fiqhuhu*, hlm. 293.

<sup>23</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Malik Hayatuhu wa 'Asrhu Ara'uhu wa Fiqhuhu*, hlm. 296.

و حَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ عَنْ يَزِيدَ بْنِ حُصَيْنَةَ أَنَّهُ سَأَلَ سُلَيْمَانَ بْنَ يَسَارٍ عَنْ رَجُلٍ لَهُ مَالٌ وَعَلَيْهِ دَيْنٌ مِثْلُهُ أَعْلَيْهِ زَكَاةٌ فَقَالَ لَا

قَالَ مَالِكُ الْأَمْرُ الَّذِي لَا اخْتِلَافَ فِيهِ عِنْدَنَا فِي الدَّيْنِ أَنَّ صَاحِبَهُ لَا يُزَكِّيهِ حَتَّى يَقْبِضَهُ وَإِنْ أَقَامَ عِنْدَ الَّذِي هُوَ عَلَيْهِ سِنِينَ ذَوَاتِ عَدَدٍ ثُمَّ قَبِضَهُ صَاحِبُهُ لَمْ تَجِبْ عَلَيْهِ إِلَّا زَكَاةً وَاحِدَةً فَإِنْ قَبِضَ مِنْهُ شَيْئًا لَا تَجِبُ فِيهِ الزَّكَاةُ فَإِنَّهُ إِنْ كَانَ لَهُ مَالٌ سِوَى الَّذِي قَبِضَ تَجِبُ فِيهِ الزَّكَاةُ فَإِنَّهُ يُزَكَّى مَعَ مَا قَبِضَ مِنْ دَيْنِهِ ذَلِكَ

Ali bin Abi Thalib, As-Tsauri, Abu Saur, al-Ahnaf dan al-Hanabilah berpendapat bahwa orang yang berpiutang tidak wajib membayar zakat sampai ia menerima piutangnya, akan tetapi wajib membayar zakat untuk beberapa tahun yang ditinggalkannya. Usman bin Affan, Ibnu Umar, Jabir, Thaus, an-Nakha'i, al-Hasan, al-Zuhri, Qatadah dan asy-Syafi'i berpendapat bahwa orang yang berpiutang wajib membayar Zakat seketika itu juga walaupun ia belum menerima pengembalian piutangnya. Mereka beralasan, bahwa orang yang berpiutang tersebut bisa mengambil dan mentasarrufkan harta piutangnya, seperti pada wadhi'ah (barang titipan). Ikramah dengan berdasar kepada riwayat dari Aisyah dan Ibnu Umar berpendapat bahwa orang yang berpiutang tidak wajib membayar zakat, karena piutang tersebut merupakan harta yang tidak berkembang (ghairu namin). Sedang 'Ata' Ibn Abi Rabah berpendapat sama dengan imam Malik.<sup>30</sup>

#### b. Bidang Mawaris.

Imam Malik berdasarkan amal ahli Madinah mengatakan, bahwa zawu al-arham tidak mendapat bagian harta warisan. Di dalam kitab al-Muwatta' secara tegas imam Malik mengatakan sebagai berikut;<sup>31</sup>

قَالَ مَالِكُ الْأَمْرُ الْمُجْتَمِعُ عَلَيْهِ عِنْدَنَا الَّذِي لَا اخْتِلَافَ فِيهِ وَالَّذِي أَدْرَكْتُ عَلَيْهِ أَهْلَ الْعِلْمِ بِنَدْوَانَا أَنَّ ابْنَ الْأَخِ لِلْأُمِّ وَالْجَدِّ أَبَا الْأُمِّ وَالْعَمَّ أَخَا الْأَبِ لِلْأُمِّ وَالْجَدَّةِ أُمُّ أَبِي الْأُمِّ وَابْنَةُ الْأَخِ لِلْأَبِ وَالْأُمِّ وَالْعَمَّةُ وَالْخَالَاتُ لَا يَرِثُونَ بِأَرْحَامِهِمْ شَيْئًا

Pendapat yang berbeda dikemukakan oleh ulama Hanafiyah dan Hanabilah yang mengatakan bahwa zawu al-arham mendapat bagian harta warisan ketika tidak ada ashabah dan zawu al-Furud selain suami dan isteri. Akan tetapi mereka berbeda pendapat tentang tatacara pembagiannya. Ulama Hanafiyah menggunakan metode qarabah, yaitu mendahulukan zawu

membacanya, bila bacaan ayat imam keras dan dapat didengar. Dasar pendapat imam Malik, seperti yang termuat dalam al-Muwatta' adalah karena Amal Ahli Madinah. Selengkapnya Malik mengatakan,<sup>27</sup>

قَالَ يَحْيَى سَمِعْتُ مَالِكَ يَقُولُ الْأَمْرُ عِنْدَنَا أَنْ يَفْرَأَ الرَّجُلُ وَرَاءَ الْإِمَامِ فِيمَا لَا يَجْهَرُ فِيهِ الْإِمَامُ بِالْقِرَاءَةِ وَيَتْرُكُ الْقِرَاءَةَ فِيمَا يَجْهَرُ فِيهِ الْإِمَامُ بِالْقِرَاءَةِ

Pendapat ini berbeda dengan mazhab Hanafiyah, maupun Syafi'iyah, maupun Hanabilah. Ulama Hanafiyah mengatakan, bahwa membaca ayat bagi seorang ma'mum hukumnya makruh tahrim, baik pada shalat syirriyah maupun jahriyah. Sementara ulama Syafi'iyah mengatakan bahwa seorang ma'mum wajib membaca surat al-Fatihah, kecuali ma'mum tersebut masbuq (tertinggal). Sementara ulama Hanabilah berpendapat bahwa seorang ma'mum disunatkan membaca ayat pada shalat sirriyah dan pada shalat jahriyah ketika imam membaca ayat dengan pelan dan makruh pada shalat jahriyah.<sup>28</sup>

#### 2). Berzakat bagi orang yang berpiutang.

Imam Malik mengatakan, bahwa orang yang berpiutang tidak wajib membayar zakat sampai ia menerima piutangnya. Apabila piutang tersebut berlangsung sampai bertahun-tahun kemudian orang yang berpiutang tersebut menerima piutangnya, maka ia hanya wajib membayar zakat untuk satu tahun saja. Yang menjadi dasar pendapatnya adalah praktik masyarakat Madinah yang membayar zakatnya hanya untuk satu kali saja. Selengkapnya dapat dilihat dalam kitab al-Muwatta', sebagai berikut;<sup>29</sup>

حَدَّثَنِي يَحْيَى عَنْ مَالِكٍ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ السَّائِبِ بْنِ يَزِيدَ أَنَّ عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ كَانَ يَقُولُ هَذَا شَهْرٌ زَكَاتِكُمْ فَمَنْ كَانَ عَلَيْهِ دَيْنٌ فَلْيُؤَدِّ دَيْنَهُ حَتَّى تَحْصَلَ أَمْوَالُكُمْ فَتُؤَدُّوا مِنْهُ الزَّكَاةَ

و حَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ أَبِي تَمِيمَةَ السَّخْنِيَانِيِّ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْعَزِيزِ كَتَبَ فِي مَالٍ قَبِضَهُ بَعْضُ الْوُلَاةِ ظُلْمًا بِأَمْرٍ بِرَدِّهِ إِلَى أَهْلِهِ وَيُؤْخَذُ زَكَاةُ لِمَا مَضَى مِنَ السِّنِينَ ثُمَّ عَقَّبَ بَعْدَ ذَلِكَ بِكِتَابٍ أَنْ لَا يُؤْخَذَ مِنْهُ إِلَّا زَكَاةً وَاحِدَةً فَإِنَّهُ كَانَ ضِمَارًا

<sup>27</sup> Malik Ibn Anas, *al-Muwatta'*, Kitab al-Salah, bab al-Kira'ah Khalf al-Imam fi ma Jahara fihi, hlm. 54.

<sup>28</sup> Abd ar-Rahman al-Jaziri, *Kitab al-Fiqh ala al-Mazahib al-Arba'ah*, (Beirut: Dar al-Fikri, 1990), Juz I, hlm. 229-230.

<sup>29</sup> Malik ibn Anas, *al-Muwatta'*, Kitab az-Zakat, Bab az-Zakat fi ad-Dain, hlm. 154, hadis nomor 593.

<sup>30</sup> As-Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, (Beirut: Dar al-Fikri, 1983), Juz I, hlm. 288.

<sup>31</sup> Malik ibn Anas, *al-Muwatta'*, Kitab al-Faraid, Bab man la Miratsa lah, hlm. 326.

al-arham yang terdekat kepada muwarris daripada yang kurang dekat. Sementara ulama Hanabilah menggunakan metode tanzil, yaitu masing-masing zawu al-arham menempati kedudukan asal dari ahli waris, seeperti cucu dari anak perempuan menempati kedudukan anak perempuan. Sedang ulama Syafi'iyah pada dasarnya mengatakan bahwa zawu al-arham tidak mendapat bagian harta warisan dan apabila bersisa tidak dikembalikan kepada zawu al-furud tetapi diserahkan ke Baitul Mal. Jika Baitul Mal tidak ada atau tidak berfungsi sebagaimana mestinya, maka sisa harta yang masih ada dikembalikan kepada zawu al-furudh selain suami-isteri. Tetapi bila zawu al-furud tidak ada, maka baru kemudian sisa harta diberikan kepada zawu al-arham.<sup>32</sup>

### c. Bidang Munakahat

#### 1). Sumpah ila` sampai masa empat bulan.

Terhadap sumpah ila`, Imam Malik dalam Muwatta` mengatakan sebagai berikut,<sup>33</sup>

وَحَدَّثَنِي يَحْيَى عَنْ مَالِكٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ  
إِذَا أَلَى الرَّجُلُ مِنْ أَمْرَاتِهِ لَمْ يَقَعْ عَلَيْهِ طَلَاقٌ وَإِنْ مَضَتْ الْأَرْبَعَةُ الْأَشْهُرُ حَتَّى يُوقِفَ فَإِنَّمَا أَنْ يُطَلِّقَ  
وَإِنَّمَا أَنْ يَقِيءَ

قَالَ مَالِكٌ وَذَلِكَ الْأَمْرُ عِنْدَنَا

- وَ حَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ  
أَيُّمَا رَجُلٍ أَلَى مِنْ أَمْرَاتِهِ فَإِنَّهُ إِذَا مَضَتْ الْأَرْبَعَةُ الْأَشْهُرُ وَقِفَ حَتَّى يُطَلِّقَ أَوْ يَقِيءَ وَلَا يَقَعْ عَلَيْهِ  
طَلَاقٌ إِذَا مَضَتْ الْأَرْبَعَةُ الْأَشْهُرُ حَتَّى يُوقِفَ

قَالَ مَالِكٌ فِي الرَّجُلِ يُؤَلَى مِنْ أَمْرَاتِهِ فَيُوقِفُ بَعْدَ الْأَرْبَعَةِ الْأَشْهُرِ فَيُطَلِّقُ ثُمَّ يَرْتَجِعُ وَلَا يَمْسُهَا  
فَتَنْقَضِي أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ قَبْلَ أَنْ تَنْقَضِيَ عِدَّتُهَا إِنَّهُ لَا يُوقِفُ وَلَا يَقَعْ عَلَيْهِ طَلَاقٌ وَإِنَّهُ إِنْ أَصَابَهَا قَبْلَ  
أَنْ تَنْقَضِيَ عِدَّتُهَا كَانَ أَحَقَّ بِهَا وَإِنْ مَضَتْ عِدَّتُهَا قَبْلَ أَنْ يُصِيبَهَا فَلَا سَبِيلَ لَهُ إِلَيْهَا وَهَذَا أَحْسَنُ مَا  
سَمِعْتُ فِي ذَلِكَ

Terhadap kasus terjadinya talak dalam sumpah ila` sesudah lewat masa empat bulan dan suami tidak menggauli isterinya, imam Malik berpendapat

dengan berdasarkan tradisi hukum yang hidup dalam masyarakat Madinah bahwa suami boleh memilih antara kembali kepada isterinya-dengan membayar kaffarah sumpah- atau mentalaqnya. Ini bertentangan dengan pendapat Said Ibn Musayyab, Abu Bakar Ibn Abdur Rahman, Ibnu Syihab dan Marwan Ibn al-Hakam yang berpendapat bahwa talak itu jatuh dengan sendirinya setelah lewat masa empat bulan. Namun demikian, suami masih bisa merujuk kembali dengan syarat masih dalam masa iddah. Pendapat ini sama dengan pendapat imam Syafi'i, Ahmad, Abu Tsur, Dawud, al-Lais, Ali dan Umar bin Khattab.<sup>34</sup> Sementara Ibnu Mas'ud dan umumnya ulama-ulama Kufah berpendapat bahwa thalaq jatuh dengan sendirinya setelah masa empat bulan lewat, kecuali bila suami tersebut pernah menggauli isterinya dalam masa tersebut.<sup>35</sup>

#### 2). Talaq orang yang sedang mabuk.

Dalam kitab al-Muwatta`, imam Malik menjelaskan tentang kedudukan talak orang yang sedang mabuk, yaitu,<sup>36</sup>

وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ وَسُلَيْمَانَ بْنَ يَسَارٍ سَيَّلَا عَنْ طَلَاقِ السَّكَرَانِ  
فَقَالَا إِذَا طَلَّقَ السَّكَرَانُ جَارَ طَلَاقُهُ وَإِنْ قَتَلَ قُتِلَ بِهِ قَالَ مَالِكٌ وَعَلَى ذَلِكَ الْأَمْرُ عِنْدَنَا.

Menurut imam Malik, bahwa talak yang dilakukan oleh orang yang sedang mabuk tetap jatuh dan sah, dasarnya adalah praktik hukum yang berlaku pada masyarakat Madinah. Pendapat berbeda dikemukakan oleh Usman, Yahya ibn Sa'ad al-Anshari, Humaid ibn Abdurrahman, Rabi'ah, al-Lais ibn Sa'ad, Abdullah ibn al-Husain, Ishaq ibn Rahawaih, Abu Hasan al-Karkhi dan asy-Syaukani berpendapat bahwa talaq yang dilakukan oleh orang yang sedang mabuk tidak sah, karena orang yang mabuk tidak berakal sehingga tidak ada tempat untuk bergantungnya hukum.<sup>37</sup>

### d. Bidang Muamalat.

#### 1). Aqad musaqah.

<sup>34</sup> Ibn Rusyd, *Bidayatul Mujtabid wa al-Nibayah al-Muqtasid*, (Beirut; Dar al-Fikri, t.t.), Juz II, hlm. 250.

<sup>35</sup> *Ibid*, Juz II, hlm. 75.

<sup>36</sup> Imam Malik, *al-Muwatta`*, kitab at-Talaq, bab Jami' at-Talaq, hadis nomor 1249.

<sup>37</sup> As-Sayyid Sabiq, *Fiqhus Sunnah*, Juz II, hlm. 212.

<sup>32</sup> Mustafa Sa'id al-Khinn, *Astar al-Ikhtilaf fi al-Qawaid al-Ushuliyah fi Ikhtilaf al-Fuqaha`*, (T.Tp: Muassasah al-Risalah, 1972), hlm. 463.

<sup>33</sup> Malik ibn Anas, *al-Muwatta`*, Kitab at-Thalaq, 6, Bab Ila`, hlm. 353-354.

Terhadap kedudukan aqad musaqah, imam Malik dalam al-Muwatta` mengatakan, yaitu;<sup>38</sup>

قَالَ مَالِكٌ وَكُلُّ مُقَارَضٍ أَوْ مُسَاقٍ فَلَا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَسْتَنْثِي مِنَ الْمَالِ وَلَا مِنَ النَّخْلِ شَيْئًا دُونَ صَاحِبِهِ وَذَلِكَ أَنَّهُ يَصِيرُ لَهُ أَجِيرًا بِذَلِكَ يَقُولُ أَسَاقِيكَ عَلَى أَنْ تَعْمَلَ لِي فِي كَذَا وَكَذَا تَخْلَةً تَسْقِيهَا وَتَأْبُرُهَا وَأَقَارِضُكَ فِي كَذَا وَكَذَا مِنَ الْمَالِ عَلَى أَنْ تَعْمَلَ لِي بِعَشْرَةِ دَنَانِيرٍ لَيْسَتْ مِمَّا أَقَارِضُكَ عَلَيْهِ فَإِنَّ ذَلِكَ لَا يَنْبَغِي وَلَا يَصْلُحُ وَذَلِكَ الْأَمْرُ عِنْدَنَا

قَالَ مَالِكٌ وَالسُّتَةُ فِي الْمُسَاقَةِ الَّتِي يَجُوزُ لِرَبِّ الْحَائِطِ أَنْ يَشْتَرِطَهَا عَلَى الْمُسَاقَى شِدُّ الْحِطَارِ وَخَمُّ الْعَيْنِ وَسَرُّ الشَّرْبِ وَإِبَارُ

Menurut imam Malik aqad musaqah itu boleh pada setiap bibit yang dapat tumbuh, seperti kurma, anggur, zaitun, delima, dan sebagainya berdasarkan amal ahlu Madinah. Asy-Syafi'i mengatakan, bahwa aqad musaqah hanya boleh pada kurma, dan anggur saja dan tidak pada tumbuhan lain. Sementara Dawud berpendapat hanya boleh khusus pada anggur saja, sedang Abu Hanifah tidak membolehkan sama sekali pelaksanaan aqad musaqah.<sup>39</sup>

## 2). Khiyar majlis.

Dalam al-Muwatta`, imam Malik mengatakan, yaitu;<sup>40</sup>

حَدَّثَنِي يَحْيَى عَنْ مَالِكٍ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْمُتَبَايِعَانِ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِالْخِيَارِ عَلَى صَاحِبِهِ مَا لَمْ يَتَقَرَّرَا إِلَّا بِنِعْ الْخِيَارِ قَالَ مَالِكٌ وَلَيْسَ لِهَذَا عِنْدَنَا حَدٌّ مَعْرُوفٌ وَلَا أَمْرٌ مَعْمُولٌ بِهِ فِيهِ

Imam Malik berdasarkan amal ahlu Madinah mengatakan, bahwa khiyar majlis dalam jual beli tidak boleh diamalkan karena tidak ada batasannya yang jelas. Sedangkan jumhur ulama dari kalangan sahabat dan tabi'in, juga imam Syafi'i dan Ahmad berpendapat bahwa khiyar majlis dalam jual beli dapat diberlakukan.<sup>41</sup> Adapun al-Hadawiyah, al-Hanafiyah

dan al-Imamiah berpendapat sama dengan imam Malik, bahwa khiyar majlis tidak boleh diberlakukan.<sup>42</sup>

## e. Bidang Jinayat

### 1). Had zina wanita hamil.

Imam Malik dalam al-Muwatta` mengatakan, yaitu;<sup>43</sup>

قَالَ مَالِكٌ الْأَمْرُ عِنْدَنَا فِي الْمَرْأَةِ تَوْجُدُ حَامِلًا وَلَا زَوْجَ لَهَا فَتَقُولُ قَدْ اسْتُكْرِهْتُ أَوْ تَقُولُ تَزَوَّجْتُ إِنْ ذَلِكَ لَا يُقْبَلُ مِنْهَا وَإِنَّمَا يُقَامُ عَلَيْهَا الْحَدُّ إِلَّا أَنْ يَكُونَ لَهَا عَلَى مَا ادَّعَتْ مِنَ النِّكَاحِ بَيِّنَةٌ أَوْ عَلَى أَنَّهَا اسْتُكْرِهَتْ أَوْ جَاءَتْ تَدْمَى إِنْ كَانَتْ بِكَرٍّ أَوْ اسْتَعَانَتْ حَتَّى أَتَيْتُ وَهِيَ عَلَى ذَلِكَ الْحَالِ أَوْ مَا أَشْبَهَ هَذَا مِنَ الْأَمْرِ الَّذِي تَبْلُغُ فِيهِ فَصِيحَةٌ نَفْسُهَا قَالَ فَإِنْ لَمْ تَأْتِ بِشَيْءٍ مِنْ هَذَا أَقِيمَ عَلَيْهَا الْحَدُّ وَلَمْ يُقْبَلْ مِنْهَا مَا ادَّعَتْ مِنْ ذَلِكَ

Imam Malik dengan berdasar kepada amal ahlu Madinah berpendapat, bahwa apabila ada seorang wanita hamil pada hal dia tidak mempunyai suami, lalu mengaku bahwa dia digauli secara paksa atau kehamilan tersebut merupakan hasil dari perkawinan yang sah, maka wanita tersebut terkena had zina, kecuali jika dia dapat mendatangkan saksi atau bukti yang menguatkan pengakuannya.

Sebaliknya, Abu Hanifah dan asy-Syafi'i berpendapat bahwa wanita tersebut tidak terkena had zina walaupun tidak menunjukkan saksi atau bukti, karena hal ini hukumnya sama dengan orang yang mengaku telah berzina lalu mengatakan bahwa dia berzina karena digauli secara paksa.<sup>44</sup>

### 2). Qisas terhadap kelompok pembunuh.

Imam Malik dalam al-Muwatta` mengatakan, yaitu;<sup>45</sup>

قَالَ مَالِكٌ وَالْأَمْرُ الْمُجْتَمِعُ عَلَيْهِ الَّذِي لَا اخْتِلَافَ فِيهِ عِنْدَنَا أَنَّ الرَّجُلَ إِذَا ضَرَبَ الرَّجُلَ بَعْصًا أَوْ رَمَاهُ بِحَجَرٍ أَوْ ضَرَبَهُ عُمْدًا قَمَاتَ مِنْ ذَلِكَ فَإِنَّ ذَلِكَ هُوَ الْعُمْدُ وَفِيهِ الْقِصَاصُ

Imam Malik dengan berdasar kepada Amal Ahlu Madinah berpendapat bahwa apabila ada sekelompok orang laki-laki membunuh satu orang laki-laki atau sekelompok orang perempuan membunuh satu orang

<sup>38</sup> Imam Malik, *al-Muwatta`*, Kitab al-Musaqah, bab Ma'a fi al-Musaqah, hlm. 460.

<sup>39</sup> Ibnu Rusyd, *Bidayah*, Juz II, hlm. 184-185.

<sup>40</sup> Imam Malik, *al-Muwatta`*, Kitab al-Buyu, Bab Bai' al-Khiyar, hlm. 434, hadis nomor 1374.

<sup>41</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqhus Sunnah*, Juz III, hlm. 164.

<sup>42</sup> Muhammad ibn Ismail as-San'ani, *Subul al-Salam*, (Semarang: Toha Putera, t.t), Juz III, hlm. 34.

<sup>43</sup> Imam Malik, *al-Muwatta*, Kitab al-Hudud, bab Ma Ja'a fi al-Mugtasabah, hlm. 550.

<sup>44</sup> Ibnu Rusyd, *Bidayah*., Juz II, hlm. 329.

<sup>45</sup> Imam Malik, *al-Muwatta*, Kitab al-Uqul, bab Ma Yajibu fi al-Amd, hlm. 583.



perempuan dengan sengaja, maka terhadap mereka yang terlibat tindak pidana pembunuhan tersebut dikenakan hukuman qishas. Pendapat ini sama dengan pendapat tiga mazhab lainnya, yaitu; Hanafi, Syafi'i dan Hambali. Sementara az-Zahiriyah berpendapat bahwa sekelompok orang tersebut tidak terkena qishas, karena dalam ayat qishas, disyaratkan adanya persamaan dan kesepadanan, sedang sekelompok orang tidak sepadan dan seimbang dengan satu orang.<sup>46</sup>

### **Kesimpulan.**

Berdasarkan penelitian yang dilakukan, dapat disimpulkan sebagai berikut;

1. Kitab al-Muwatta` disusun oleh Imam Malik atas usulan Khalifah Jafar al-Mansur dan keinginan kuat dari dirinya yang berniat menyusun kitab yang dapat memudahkan umat Islam memahami agamanya.
2. Kitab al-Muwatta` tidak hanya menghimpun hadis Nabi SAW, tetapi juga memasukkan pendapat sahabat, qaul tabiin, amal ahlu Madinah dan pendapat Imam Malik.
3. Dalam kitab al-Muwatta` disebut tidak kurang dari 225 kali amal ahlu Madinah dalam berbagai macam aspek, seperti ibadah, muamalat, munakahat, kewarisan, jinayat dan sebagainya. Dan ternyata, amal ahlu Madinah yang dikemukakan oleh imam Malik, tidak selalu sesuai dan bahkan ada yang bertentangan dengan riwayat-riwayat yang dikemukakan oleh imam Malik sendiri, baik riwayat tersebut berupa hadis Nabi SAW, perkataan sahabat, maupun perkataan tabi'in.
4. Alasan logis yang dikemukakan imam Malik terhadap eksistensi amal ahli Madinah adalah karena praktek masyarakat Madinah merupakan manifestasi dari sunnah Nabi SAW yang dipraktekkan oleh masyarakat Madinah secara berkesinambungan dari generasi ke generasi sampai dengan masa beliau. Hal ini karena di Madinah hidup tidak kurang dari 30 ribu orang sahabat, sehingga praktek mereka yang telah dikenal, diakui dan mapan jauh lebih dapat diandalkan dari pada sebuah hadis ahad, apalagi perkataan seorang sahabat atau tabi'in.

---

<sup>46</sup> Muhammad Ali as-Saibuni, *Rawa'i al-Bayan fi Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Fikri, t.t), Juz I, hlm. 181-182..

## BAB IV INKAR SUNNAH

Jumhur kaum muslimin mengakui hadis sebagai sumber hukum kedua setelah al-Qur'an. Keyakinan ini bukan hanya didasarkan atas dalil-dalil "naqli" yang berupa ayat dan hadis saja, tetapi secara logis terbukti bahwa segala ucapan, perbuatan, dan ketetapan Rasul SAW merupakan implementasi dari ajaran al-Qur'an.<sup>1</sup> Dengan demikian, kedudukan hadis dalam merumuskan tatanan kehidupan umat Islam seharusnya tidak diragukan lagi oleh para pemeluknya. Asy-Syaukani, sebagaimana dikutip oleh Muhammad Thahir Hakim mengatakan bahwa sesungguhnya kekuatan hadis/ sunnah dalam pembentukan hukum Islam merupakan kebutuhan pokok keagamaan dan tidak ada kebenaran bagi orang yang menginkarinya.<sup>2</sup>

Namun sejarah mencatat sisi negatif perjalanan umat ini dengan masih adanya sekelompok orang yang mengabaikan, meragukan, bahkan mengingkari eksistensi hadis.<sup>3</sup>

Inkar al-sunnah adalah kelompok atau aliran yang menolak eksistensi sunnah sebagai dasar tasyri'. Hasbi Ash-Shiddieqy mengatakan, bahwa inkar al-sunnah adalah orang yang menolak *sunnah mutawatirah* sebagai salah satu sumber syari'at. Beliau tidak setuju dengan pendapat yang mengatakan, bahwa orang yang menolak hadis ahad disebut inkar al-sunnah. Menurutnya, jumhur ulama mengatakan bahwa orang yang tidak mempercayai sesuatu *i'tiqad* yang disandarkan kepada hadis ahad tidak dapat disalahkan. Banyak ulama yang berpendapat bahwa mengamalkan hadis ahad yang berkenaan dengan urusan keduniaan hukumnya tidak wajib.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Utang Ranuwijaya, *Ilmu Hadis*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1996), hlm. 19

<sup>2</sup> Muhammad Thahir Hakim, *As-Sunnah fi Muwajahah al-Abathil*, terj. Zainal Arifin Zamzam, (Jakarta: Granada, 1984), hlm. 12.

<sup>3</sup> Lihat Musthafa al-Siba'i, *al-Sunnah wa Makanatuhu fi Tasyri' al-Islami*, (Beirut: al-Maktabah al-Islami, 1978), hlm. 148.

<sup>4</sup> Hasbi Ash-Shiddieqiy, *Pokok-Pokok Ilmu Dirayah Hadis*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), Jilid I, hlm. 100-103.

Imam Syafi'i (w. 204H/ 820M) memilah aliran inkar al-sunnah kepada tiga golongan, yaitu; *pertama*, golongan yang menolak seluruh sunnah; *kedua*, golongan yang menolak sunnah, kecuali bila sunnah itu memiliki kesamaan dengan petunjuk al-Qur'an; *ketiga*, golongan yang menolak sunnah yang berstatus ahad.<sup>5</sup>

Daud Rasyid mengklasifikasi kelompok inkar al-sunnah yang terdapat di Indonesia kepada tiga kelompok, yaitu:

1. Kelompok yang menolak seluruh sunnah sebagai sumber hukum. Yang termasuk kedalam golongan ini adalah Jama'ah Ingkar al-Sunnah yang dipimpin oleh Muhammad Irham Sutanto yang bermaskas di Tasikmalaya, Abdurrahman di Jawa Barat dan Teguh Esa di Jakarta.

2. Kelompok yang menerima sunnah sebagai dasar ibadah, mu'amalah dan nikah, tetapi menolaknya sebagai dasar keyakinan dan dasar-dasar *ghaibat*, seperti tentang isra' dan mi'raj. Yang termasuk dalam golongan ini adalah kelompok Syi'ah Indonesia pimpinan Jalaluddin Rahmat.

3. Kelompok yang menolak sunnah kecuali yang diriwayatkan secara *manqul*. Yang termasuk dalam kelompok ini adalah *Jama'ah Darul Hadis* atau Islam Jama'ah yang dipimpin oleh Nur Hasan al-'Ubaidah Lubis.<sup>6</sup>

Dilihat dari aspek kemunculan dan karakteristiknya, inkar al-sunnah dapat dibedakan atas dua macam, *pertama*, kelompok inkar al-sunnah abad klasik; *kedua*, kelompok inkar al-sunnah abad modern.

### 1. Kelompok inkar al-sunnah abad klasik

Sejauh ini tidak ada bukti sejarah yang menjelaskan bahwa pada masa Nabi SAW masih hidup telah ada dari kalangan umat Islam yang menolak sunnah sebagai salah satu sumber ajaran Islam. Karena pada masa itu tampaknya umat Islam sepakat bahwa sunnah merupakan sumber ajaran Islam yang signifikan di samping al-Qur'an. Bahkan pada masa al-Khulafah al-Rasyidin (632-661 M) dan Bani Umayyah (661-750 M) belum terlihat secara jelas adanya kalangan umat Islam yang menolak sunnah sebagai salah

<sup>5</sup> Muhammad ibn Idris as-Syafi'i, *al-Umm*, (Ttp: Dar al-Sya'bi, tth), Juz VII, hlm, 250-265.

<sup>6</sup> Daud Rasyid, *Al-Sunnah fi Indonesiya baina Anshariya wa Khusumiha* (Jakarta: Usamah Press, 2001), hlm. 157-189.

satu sumber ajaran Islam. Barulah pada awal masa Bani Abbasiyah (750-1258M) muncul secara jelas sekelompok kecil umat Islam yang menolak sunnah sebagai salah satu sumber ajaran Islam.

Imam al-Syafi'i (150-204 H/767-819 M) menyatakan bahwa kelompok yang menolak sunnah sebagai sumber ajaran Islam yang kedua setelah al-Qur'an telah muncul di penghujung abad kedua atau awal abad ketiga hijriah. Pada saat munculnya, kelompok tersebut telah melengkapi diri dengan sejumlah argumentasi untuk menopang pendirian mereka. Kepada mereka sesuai dengan sikap mereka yang menolak sunnah, al-Syafi'i menggunakan istilah *al-thaifah allati raddat al-khabar kullaha* (kelompok yang menolak hadis secara keseluruhan) yang dalam hal ini dapat diidentikkan dengan kelompok inkar al-sunnah.<sup>7</sup>

Abu Zahwu menjelaskan bahwa kelompok inkar al-sunnah pada masa itu berdasarkan kadar penolakan mereka terhadap sunnah dapat dibedakan atas tiga kelompok, yaitu: *pertama*, kelompok yang menolak hadis Nabi SAW sebagai hujjah secara keseluruhan (*muthlaqah*); *kedua*, kelompok yang menolak hadis Nabi SAW yang kandungannya baik secara implisit maupun eksplisit tidak disebutkan dalam al-Qur'an; *ketiga*, kelompok yang menolak hadis Nabi SAW yang berstatus ahad dan hanya menerima hadis Nabi SAW yang berstatus mutawatir.<sup>8</sup> Masing-masing kelompok ini mengedepankan argumentasi-argumentasi untuk mendukung sikap mereka tersebut.

a. Kelompok yang menolak sunnah Nabi SAW sebagai hujjah secara keseluruhan mengajukan sejumlah argumentasi, di antaranya yang terpenting adalah:

1). Al-Qur'an diturunkan oleh Allah SWT dalam bahasa Arab. Dengan penguasaan bahasa Arab yang baik, maka al-Qur'an dapat dipahami dengan baik tanpa memerlukan bantuan penjelasan dari hadis-hadis Nabi SAW.

2). Al-Qur'an sebagaimana disebutkan Allah SWT adalah penjelas segala sesuatu (QS. Al-Nahl/16: 89). Hal ini mengandung arti, bahwa penjelasan al-Qur'an telah mencakup segala sesuatu yang diperlukan oleh

umat manusia. Dengan demikian maka tidak perlu lagi penjelasan lain selain al-Qur'an.

3). Hadis-hadis Nabi SAW sampai kepada kita melalui suatu proses periwayatan yang tidak terjamin luput dari kekeliruan, kesalahan dan bahkan kedustaan terhadap Nabi SAW. Oleh karena itu, nilai kebenarannya tidak meyakinkan (*zhanny*). Karena status ke-*zhanny*-annya ini, maka hadis tersebut tidak dapat dijadikan sebagai penjelas (*mubayyin*) bagi al-Qur'an yang diyakini kebenarannya secara mutlak (*qath'i*).

4). Berdasarkan atas riwayat dari Nabi SAW yang artinya, "*apa-apa yang sampai kepadamu dari aku, maka cocokkanlah dengan al-Qur'an. Jika sesuai dengan al-Qur'an maka aku telah mengatakannya, dan jika berbeda dengan al-Qur'an maka aku tidak mengatakannya. Bagaimanakah saya dapat berbeda dengan al-Qur'an sedangkan dengannya Allah memberi petunjuk kepadaku*". Riwayat tersebut dalam pandangan mereka berisi tuntutan untuk berpegang kepada al-Qur'an, tidak kepada hadis Nabi SAW. Dengan demikian menurut riwayat tersebut, hadis tidaklah berstatus sebagai sumber ajaran Islam.

b. Kelompok yang menolak hadis Nabi SAW yang kandungannya tidak disebutkan dalam al-Qur'an.

Kelompok ini mengajukan argumentasi, bahwa al-Qur'an telah menjelaskan tentang segala sesuatu yang berhubungan dengan ajaran-ajaran Islam. Itu berarti, bahwa menurut mereka hadis Nabi SAW tidak punya otoritas untuk menentukan hukum di luar ketentuan yang termaktub dalam al-Qur'an. Karenanya, dalam menghadapi suatu masalah, meskipun ada hadis yang membicarakannya atau mengaturnya mereka tetap tidak akan berpegang pada hadis tersebut jika tidak didukung oleh ayat al-Qur'an.

c. Kelompok yang menolak hadis-hadis Nabi SAW yang berstatus ahad.

Kelompok ini mengajukan argumentasi, bahwa hadis ahad sekalipun di antaranya memenuhi persyaratan sebagai hadis shahih adalah bernilai *zhanni al-wurud*. Artinya, bahwa proses penukilan hadis tersebut tidak meyakinkan. Dengan demikian, kebenarannya sebagai yang datang dari Nabi SAW tidak dapat diyakini sebagaimana hadis mutawatir. Mereka mengatakan, bahwa urusan agama haruslah didasarkan pada dalil qath'iy yang diterima dan diyakini kebenarannya oleh seluruh umat Islam. Dalil

<sup>7</sup> Muhammad ibn Idris asy-Syafi'i, *Al-Um*, hlm. 260

<sup>8</sup> Muhammad Abu Zahwu, *Al-Hadis wa al-Mubaddisun*, (Mesir: Dar al-Fikr, 1378 H), hlm. 97.

qath'iy yang diterima dan diyakini kebenarannya hanyalah al-Qur'an dan hadis-hadis mutawatir. Dengan demikian maka yang bisa dijadikan sebagai sumber ajaran Islam tentunya hanya al-Qur'an dan hadis-hadis mutawatir saja dan tidak yang lain. Mereka mengutip beberapa ayat al-Qur'an, di antaranya adalah surat al-Isra', ayat 36 dan surat an-Najm ayat 28, yang artinya: "Jangan kamu mengikuti apa-apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuannya tentangnya" (QS. Al-Isra':36); "Sesungguhnya (hal yang bersifat z'hanni) itu tidak menghasilkan kebenaran sedikit pun juga." (QS. Al-Najm:28). Menurut mereka, kedua ayat di atas memberikan pelajaran kepada umat Islam agar waspada dan hati-hati terhadap segala sesuatu yang tidak diketahui kebenarannya secara pasti (*qath'i*) apalagi yang sifatnya masih berupa dugaan (*z'hanni*). Mereka mengatakan, bahwa hadis ahad termasuk ke dalam kelompok yang masih bersifat dugaan semata. Oleh karena itu, haruslah ditinggalkan.

Imam al-Syafi'i berhasil membendung gerakan kelompok inkar al-sunnah ini selama hampir sebelas abad. Atas jasa-jasanya itulah para ulama hadis belakangan memberinya gelar kehormatan sebagai *nashir al-sunnah* (penolong sunnah) atau *multazim al-sunnah* (pembela sunnah).

## 2. Inkar al-sunnah abad modern.

Setelah vakum selama hampir sebelas abad sebagai konsekuensi logis dari argumentasi-argumentasi al-Syafi'i, maka pada akhir abad kedua puluh Masehi kelompok inkar al-sunnah kembali muncul ke permukaan sekaligus ingin menyebarluaskan pendapat mereka kepada umat Islam. Kelompok inkar al-sunnah inilah yang lantas dianggap sebagai kelompok inkar al-sunnah abad modern.

Berbeda dengan kelompok inkar al-sunnah abad klasik yang hanya terdapat di Irak, khususnya di Basrah, maka kelompok inkar al-sunnah abad modern tersebar di beberapa wilayah Islam. Perbedaan lainnya adalah bahwa kelompok inkar al-sunnah abad modern mudah untuk diidentifikasi, terutama tokoh-tokohnya dapat diketahui dengan jelas dan pasti. Di antara tokoh-tokoh kelompok inkar al-sunnah abad modern yang cukup terkenal berikut argumentasi-argumentasi yang mereka ajukan, yaitu;

### a. Taufik Shidqi (w. 1920 M)

Tokoh ini berasal dari Mesir. Dia menolak hadis Nabi SAW dan

menyatakan bahwa al-Qur'an adalah satu-satunya sumber ajaran Islam. Dia juga mengatakan bahwa tidak ada satu pun hadis Nabi SAW yang dicatat pada masa beliau masih hidup. Pencatatan hadis terjadi jauh setelah Nabi SAW wafat. Dalam masa tidak tertulisnya hadis itu, manusia berpeluang untuk merusak dan mengada-adakan hadis. Ketika memasuki usia tua, Taufik Shidqi meninggalkan pandangan ini dan kembali menerima otoritas kehujjahan hadis Nabi SAW sebagai sumber ajaran Islam yang wajib ditaati dan diamalkan.

### b. Rasyad Khalifa.

Dia adalah seorang tokoh inkar al-sunnah kelahiran Mesir yang kemudian menetap di Amerika Serikat. Dia hanya mengakui al-Qur'an sebagai satu-satunya sumber ajaran Islam yang berakibat pada penolakannya terhadap hadis Nabi SAW. Lebih jauh lagi dia bahkan menilai hadis Nabi SAW sebagai buatan iblis yang dibisikkan kepada Muhammad SAW.

### c. Ghulam Ahmad Parvez (lahir 1920 M.)

Dia adalah tokoh inkar al-sunnah yang berasal dari India. Dia merupakan pengikut setia Taufik Shidqi. Pendapatnya yang sangat ekstrim adalah bahwa pelaksanaan shalat dapat dilakukan secara musyawarah, sesuai dengan tuntunan situasi dan kondisi masyarakat. Jadi tidak perlu ada hadis Nabi SAW untuk itu.

### d. Tokoh-tokoh Inkar al-Sunnah asal Indonesia

Tokoh-tokoh Inkar al-Sunnah asal Indonesia, di antaranya adalah Abdul Rahman, Moh. Irham, Sutarto dan Lukman Saad. Mereka ini adalah tokoh-tokoh yang telah berupaya menyebarkan paham inkar al-sunnah di Indonesia. Mereka sempat meresahkan masyarakat dan menimbulkan banyak reaksi. Pemerintah meresponnya dengan mengeluarkan Surat Keputusan Jaksa Agung No. kep.169/J.A./1983 tertanggal 30 September 1983 yang berisi larangan terhadap aliran inkar al-sunnah di seluruh wilayah Republik Indonesia.

Gerakan anti hadis lainnya, muncul di India dan Pakistan pada tahun 1906M dengan nama *Jami'iyah Ahli Qur'an*. Gerakan ini di ketuai oleh Abdullah Chakrawali dan Khawaja Ahmad Din. Dalam propagandanya gerakan ini mengklaim bahwa al-Qur'an sudah cukup untuk menjelaskan

semua perkara agama dan mereka menolak hadis secara keseluruhan sebagai dasar tasyri'. Bahkan, kelompok ini membuat aturan shalat sendiri yang berbeda dengan aturan shalat yang ada. Mereka mengurangi jumlah rakaat-rakaat shalat serta membuang bacaan-bacaan shalat yang menurut mereka tidak ada dalilnya dalam al-Qur'an. Propaganda anti hadis ini belakangan diteruskan oleh Sayyid Rafiuddin Multan. Akan tetapi gerakan ini mendapat kecaman dari para ulama seperti, Muhammad Ismail as-Salafi, Abul 'Ala al-Maududi, dan Muhammad Ayyub Dahlawi.<sup>9</sup>

Gerakan anti hadis di Mesir lainnya, selain Muhammad Taufiq Shidqi adalah Ahmad Amin, Muhammad Husain Haykal dan Taha Husain juga mempersoalkan status hadis sebagai sumber hukum Islam. Mahmud Abu Rayyah, cendekiawan liberal Mesir lainnya, dalam karya-karyanya juga menolak otentisitas, otoritas dan integritas (*'adalah*) sahabat sebagai transmitter hadis. Sama dengan kelompok inkar sunnah lainnya, pendapat Abu Rayyah ini mendapat kecaman dan kritikan tajam dari intelektual pencinta hadis seperti Muhammad Abu Shuhbah, Muhammad Abu Zahrah, Muhammad Ajjaj al-Khatib, Musthafa as-Siba'i, dan tokoh-tokoh hadis lainnya.<sup>10</sup>

Gerakan anti hadis di Malaysia, muncul pada tahun 1980-an yang dipelopori oleh Kassim Ahmad. Pemikiran Inkarn Sunnah Kassim Ahmad dapat dilihat dalam bukunya *"Hadis Satu Penilaian Semula"* (HSPS). Buku kontroversial ini berasal dari ceramah-ceramah beliau pada jurusan Antropologi dan Sosiologi Universitas Kebangsaan Malaysia (UKM). Buku setebal 131 halaman ditulis dalam bahasa Melayu diterbitkan pertama kalinya oleh Media Intelek SDN BHD, Petaling Jaya Selangor, Malaysia tahun 1986. Dan hanya mengalami cetak ulang kedua karena tahun-tahun berikutnya telah dilarang peredarannya oleh pemerintah kerajaan Malaysia.

---

<sup>9</sup> Muhammad Musthafa Azami, *Dirasat fi al-Hadis al-Nabawi wa Tarikh Tadvinibi*, (Beirut: al-Makatabah al-Islami, 1400H), hlm. 28-29; Ali Mustafa Yaqub, *Kritik Hadis*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), hlm. 50.

<sup>10</sup> Musthafa as-Siba'i, *al-Sunnah wa Makanatuba*, hlm. 223-243. Ali Mustafa Yaqub, *Kritik Hadis*, hlm. 48-49.

## BAB V

## KASSIM AHMAD PELOPOR INKAR SUNNAH DI MALAYSIA

## Pendahuluan.

Jumhur kaum muslimin mengakui hadis sebagai sumber hukum kedua setelah al-Qur'an. Keyakinan ini bukan hanya didasarkan atas dalil-dalil "naqli" yang berupa ayat dan hadis saja, tetapi secara logis terbukti bahwa segala ucapan, perbuatan, dan ketetapan Rasul SAW merupakan implementasi dari ajaran al-Qur'an.<sup>1</sup> Dengan demikian, kedudukan hadis dalam merumuskan tatanan kehidupan umat Islam seharusnya tidak diragukan lagi oleh para pemeluknya. Asy-Syaukani, sebagaimana dikutip oleh Muhammad Thahir Hakim mengatakan bahwa sesungguhnya kekuatan hadis/ sunnah dalam pembentukan hukum Islam merupakan kebutuhan pokok keagamaan dan tidak ada kebenaran bagi orang yang menginkarnya.<sup>2</sup>

Namun sejarah mencatat sisi negatif perjalanan umat ini dengan masih adanya sekelompok orang yang mengabaikan, meragukan, bahkan mengingkari eksistensi hadis. Sejarah mencatat nama Imam Asy-Syafi'i (w. 204H) yang telah memainkan perannya dalam membela al-hadis sehingga beliau mendapat julukan "nāshir al-sunnah".<sup>3</sup>

Dewasa ini, sikap orang Islam terhadap hadispun kian beragam. Di berbagai negara, seperti di India, Pakistan, Mesir, bahkan di Malaysia muncul gerakan anti hadis. Di India dan Pakistan gerakan ini muncul pada tahun 1906M dengan nama *Jami'iyah Ahli Qur'an*. Gerakan ini di ketuai oleh Abdullah Chakrawali dan Khawaja Ahmad Din. Dalam propagandanya gerakan ini mengklaim bahwa al-Qur'an sudah cukup untuk menjelaskan semua perkara agama dan mereka menolak hadis secara keseluruhan sebagai dasar tasyri'. Bahkan, kelompok ini membuat aturan shalat sendiri

yang berbeda dengan aturan shalat yang ada. Mereka mengurangi jumlah rakaat-rakaat shalat serta membuang bacaan-bacaan shalat yang menurut mereka tidak ada dalilnya dalam al-Qur'an. Propaganda anti hadis ini belakangan diteruskan oleh Ghulam Ahmad Parwez dan Sayyid Rafiuddin Multan.<sup>4</sup> Akan tetapi gerakan ini mendapat kecaman dari para ulama seperti, Muhammad Ismail as-Salafi, Abul 'Ala al-Maududi dan Muhammad Ayyub Dahlawi.

Gerakan anti hadis juga muncul di Mesir. Hal ini terlihat dalam tulisan Muhammad Taufiq Shidqi yang dimuat dalam majalah *al-Manar* Kairo. Dalam artikel tersebut beliau mengatakan, bahwa perilaku Nabi Muhammad SAW tidak dimaksudkan untuk ditiru secara keseluruhan oleh umat Islam. Umat Islam semestinya berpegang cukup pada al-Qur'an saja. Pandangan ini ditentang keras oleh para ulama Mesir, seperti Syaikh Ahmad Manshur al-Baz, Syaikh Thaha al-Bishri, dan Syaikh Shalih al-Yafi'i. Selain Shidqi, cendekiawan liberal Mesir seperti Ahmad Amin, Muhammad Husain Haykal dan Taha Husain juga mempersoalkan status hadis sebagai sumber hukum Islam. Mahmud Abu Rayyah, cendekiawan liberal Mesir lainnya, dalam karya-karyanya juga menolak otentisitas, otoritas dan integritas (*adalah*) sahabat sebagai transmitter hadis. Sama dengan kelompok inkar sunnah lainnya, pendapat Abu Rayyah ini mendapat kecaman dan kritikan tajam dari intelektual pencinta hadis seperti Muhammad Abu Shuhbah, Muhammad Abu Zahrah, Muhammad Ajjaj al-Khatib, Musthafa as-Siba'i, dan tokoh-tokoh hadis lainnya.<sup>5</sup>

Gerakan anti hadis di Malaysia, muncul pada tahun 1980-an yang dipelopori oleh Kassim Ahmad. Pemikiran Inkar Sunnah Kassim Ahmad dapat dilihat dalam bukunya "*Hadis Satu Penilaian Semula*" (HSPS). Buku kontroversial ini berasal dari ceramah-ceramah beliau pada jurusan Antropologi dan Sosiologi Universitas Kebangsaan Malaysia (UKM). Buku setebal 131 halaman ditulis dalam bahasa Melayu diterbitkan pertama kalinya oleh Media Intelek SDN BHD, Petaling Jaya Selangor, Malaysia

<sup>1</sup> Utang Ranuwijaya, *Ilmu Hadis*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1996), hlm. 19

<sup>2</sup> Muhammad Thahir Hakim, *As-Sunnah fi Muwajabah al-Abathil*, terj. Zainal Arifin Zamzam, (Jakarta: Granada, 1984), hlm. 12.

<sup>3</sup> Lihat Musthafa al-Siba'i, *al-Sunnah wa Makanatuhu fi Tasyri' al-Islami*, (Beirut: al-Maktabah al-Islami, 1978), hlm. 148.

<sup>4</sup> Muhammad Musthafa Azami, *Dirasat fi al-Hadis al-Nabawi wa Tarikh Tadwinibi*, (Beirut: al-Makatabah al-Islami, 1400H), hlm. 28-29; Ali Mustafa Yaqub, *Kritik Hadis*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), hlm. 50.

<sup>5</sup> Musthafa as-Siba'i, *al-Sunnah wa Makanatuhu*, hlm. 223-243. Ali Mustafa Yaqub, *Kritik Hadis*, hlm. 48-49.

tahun 1986. Dan hanya mengalami cetak ulang kedua karena tahun-tahun berikutnya telah dilarang peredarannya oleh pemerintah kerajaan Malaysia. Pertanyaannya adalah siapa Kassim Ahmad, bagaimana pemikiran inkar sunnah Kassim Ahmad dan kenapa pemikiran Kassim Ahmad mendapat respons luas dalam masyarakat? Pertanyaan-pertanyaan inilah yang ingin dijawab dalam makalah ini.

### Kassim Ahmad dan Rihlah Intelektualnya.

Kassim Ahmad adalah anak sulung dari tiga bersaudara. Dilahirkan pada tanggal 9 September 1933 di Bukit Pinang Kota Setar Kedah Malaysia dengan nama Osman, Namun ketika masih kecil sering sakit-sakitan, maka namanya diubah menjadi Kassim. Ayahnya bernama Ahmad bin Ishak berprofesi sebagai guru agama Islam dan ibunya adalah seorang ibu rumah tangga bernama Ummi Kalthom bte Hj Ahmad. Orang tua dari pihak bapaknya adalah generasi keempat keturunan Minangkabau, Sumatera Barat. Sementara dari pihak ibunya berasal dari Thai Melayu Provinsi Pattani. Datuk lelakinya bernama Lebai Ishak bin Lebai Teh, seorang guru agama Islam dan juga seorang petani yang tinggal di Seberang Perai Pulau Malaysia.<sup>6</sup>

Ahmad bin Ishak kawin dengan anak bungsu seorang petani dari utara Kedah. Buah dari perkawinan ini kemudian lahir Kassim bin Ahmad. Semasa kecilnya, Kassim Ahmad tinggal dengan selalu berpindah-pindah mengikuti tugas bapaknya yang berprofesi sebagai guru agama di berbagai tempat. Sebelum menetap di Bukit Pinang, Ahmad bin Ishak, ayah Kassim Ahmad, tinggal di beberapa bandar kecil di wilayah Kedah Malaysia.

Rihlah intelektual dimulai dengan memasuki sekolah Melayu di Bandar Baru dari tahun 1939-1946. Setelah tamat dari sekolah tersebut dia melanjutkan studinya ke Maktab Sulthan Abdul Hamid di Alor Setar Kedah pada tahun 1947-1954 dan lulus dengan predikat “*Post School Certificate*”. Kassim Ahmad, dikenal sebagai anak genius dan rajin. Hal ini terbukti dari prestasi akademis yang selalu dia peroleh semenjak dari bangku sekolah rendah sampai perguruan tinggi. Sewaktu di sekolah rendah, Kassim kecil selalu memperoleh pujian dari para guru-gurunya. Begitu juga sewaktu

di sekolah menengah dan karena kepintaran dan kerajinannya tersebut dia diberi jabatan ketua pelajar (OSIS) di sekolahnya. Jenjang pendidikan tinggi, dia tempuh dengan memasuki Universitas Malaya Singapura dan selesai pada tahun 1959 dengan meraih gelar Bachelor of Art (BA) dan kemudian melanjutkan ke Universitas Malaya di Kuala Lumpur dan selesai pada tahun 1961 dengan meraih gelar Master of Art (MA).<sup>7</sup> Pada tahun 1960, Kassim Ahmad menikah dengan Shariffah Fawziah binti Yusoff Syed Alsagoff, putri seorang polisi negeri Selangor. Dalam pernikahan tersebut Kassim Ahmad dikurniai dua orang putri dan satu orang putra.<sup>8</sup>

Setelah menyelesaikan studinya, Kassim Ahmad bekerja sebagai pegawai penyelidik di Dewan Bahasa dan Pustaka Kuala Lumpur. Dengan bantuan, JC Bottoms, dosen University Malaya Singapura, Kassim Ahmad mendapat kesempatan untuk mengajar bahasa dan sastra Melayu di *School of Oriental and African Studies* (SOAS), University London, pada tahun 1962 hingga tahun 1966. Pulang ke Malaysia, beliau mengajar di sebuah sekolah menengah di Pulau Pinang. Karena dia seorang yang berjiwa bebas dan tidak terlalu suka mengikut undang-undang yang menekan, Kassim Ahmad dikeluarkan dari pegawai kerajaan pada tahun 1969 dengan alasan menyebarkan risalah partai kepada anak muridnya. Kemudian, Kassim Ahmad menjadi penulis bebas, wartawan dan guru bebas hingga sekarang.

Kassim Ahmad adalah intelektual multi talenta. Dia dikenal sebagai penyair, budayawan sekaligus politikus handal. Kassim Ahmad memulai pekerjaan pada waktu sangat pagi sekali, yakni pukul 3.00 (jam 2.00 WIB/ dinihari) dan tidur pukul 9.30 malam setelah bekerja selama hampir 15 jam. Dan tidak jarang beliau bekerja tujuh hari dalam satu minggu. Dengan jadwalnya yang super sibuk, dia selalu menyempatkan untuk berdiskusi dengan keluarga dan juga dengan kerabatnya dalam berbagai hal, terutama tentang ajaran al-Qur’ān. Dia mengundang teman-temannya makan siang atau makan malam untuk berdiskusi tentang berbagai macam isu. Sampai saat ini kebiasaan tersebut masih tetap dia lakukan, tidak terkecuali dengan lima orang cucunya yang tinggal di Penang.

<sup>7</sup> Kassim Ahmad, *Bio Data Kassim Ahmad*, (Kuala Lumpur: Bernama Library Information Servis, 1986), hlm. 1

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Abu Zaky Fadhal, *Sidang Roh, Kassim Ahmad Mengajak Kita Memperhitungkan Kembali Hidup Kita*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa, 1966), hlm. 348.

Kecintaannya kepada sastra dan tulis menulis telah membawanya menjadi seorang penyair dan penulis terkenal. Atas prestasi ini, Kassim Ahmad dianugerahi ijazah kehormatan Doktor Persuratan oleh Universiti Kebangsaan Malaysia pada tahun 1985 dan Anugerah Penyair Gabungan Penulis-penulis Nasional (GAPENA) pada tahun 1987.

Minat Kassim dalam bidang politik dan falsafah memperkenalkannya kepada gerakan politik-falsafah La Rouché di Amerika Serikat, Partai Baath dan Saddam Hussein di Iraq, dan sarjana Mesir Dr. Rashad Khalifa yang bermukim di Tucson, Arizona, Amerika Serikat (USA). Minatnya yang kuat dalam bidang politik telah menjadikannya seorang politikus radikal yang kemudian memegang jabatan pengurus kebangsaan Partai Sosialis Rakyat Malaysia (PSRM) yang akhirnya mengantarkannya sebagai tahanan politik selama hampir lima tahun. Beliau dibebaskan pada tanggal 30 Juli 1981 semasa pemerintahan Dr. Mahathir Muhammad dan Datuk Musa Hitam. Setelah keluar dari tahanan tahun 1986, Kassim Ahmad mengejutkan banyak pihak dengan tindakannya untuk masuk UMNO, yang mereka lihat sebagai bentuk “pengkhianatan” terhadap ideologi sosialisme dan PSRM yang selama ini beliau perjuangkan. Pada partai yang baru ini, beliau mencoba membawa reformasi, akan tetapi gagal. Dengan demikian semenjak tahun 1992, beliau meninggalkan panggung politik aktif.

### Pemikiran Inkar Sunnah Kassim Ahmad

Seperti sejarawan pada umumnya, Kassim Ahmad menggunakan pendekatan historis-sosiologis untuk menolak eksistensi hadis sebagai sumber hukum Islam. Asumsi dasar yang dipakai adalah bahwa fenomena sosial yang hadir di alam ini tidak terlepas dari kondisi dan situasi sosial yang melingkupinya. Pendekatan model ini menafikan adanya realitas non empiris yang ikut berperan dalam sebuah fenomena sosial.

Kassim Ahmad mengatakan, bahwa pada masa pemerintahan Mu'awiyah (661-680M) hingga pada saat hadis dibukukan secara resmi pada akhir abad kedua hijrah, pemalsuan hadis terjadi secara leluasa. Pada waktu itu, hadis dijadikan bahan cerita dan alat bagi kelompok-kelompok politik dan teologi untuk menegakkan pendapat mereka masing-masing, sehingga sedikit sekali jumlah hadis yang boleh dianggap sebagai pikiran-pikiran dari Nabi Muhammad SAW. Untuk mencegah maraknya pemalsuan hadis dan membendung perpecahan di kalangan umat Islam, maka timbullah gerakan

untuk menetapkan sumber perundangan dalam Islam, sekaligus juga untuk mengangkat posisi hadis. Inilah sebab sosial yang akhirnya memunculkan tokoh besar perundangan Islam, yakni Imam Syafi'i (w.204/820M). Dan beliau ini pulalah yang telah menetapkan sumber-sumber perundangan Islam, yaitu; al-Qur'an, al-hadis, ijma' dan qiyas. Inilah dilema yang terbesar yang dihadapi oleh umat Islam dewasa ini.<sup>9</sup> Sebaliknya, Kassim Ahmad mengatakan bahwa ketika Nabi Muhammad SAW wafat, beliau hanya meninggalkan al-Qur'an sebagai warisan dan tidak ada yang lain, termasuk hadis. Hal ini secara eksplisit dijelaskan Allah SWT berkali-kali dalam al-Qur'an, bahwa tugas rasul hanyalah menyampaikan perutusan.<sup>10</sup>

Ketika terjadi pertentangan antara aliran pikiran (*ahl ar-ra'yu*) dengan aliran sunnah (*ahl al-sunnah*) dan pada akhirnya kemenangan dan penerimaan teori perundangan al-Syafi'i, maka hadis diberi tempat yang utama bersama-sama al-Qur'an. Dengan demikian, penggunaan pikiran kreatif atau ijtihad, tidak diperbolehkan lagi. Inilah yang kemudian dikenal dengan ungkapan “penutupan pintu ijtihad” dan permulaan taqlid yang berlanjut sampai awal abad kedua puluh.<sup>11</sup> Dan pada akhirnya telah menyebabkan negara-negara Islam menjadi mundur dan terzalimi di dunia.<sup>12</sup>

Kassim Ahmad mengatakan, bahwa apa yang disebut oleh *ahl al-hadis* dengan enam kitab “shahih” yang telah dikumpul oleh Bukhari, Muslim, Tirmizi, Abu Daud, Ibn Majah dan al-Nasa'i tidak ada pada waktu Nabi wafat, sebagaimana halnya al-Qur'an. Kitab-kitab tersebut baru ada sekitar 210 sampai 230 tahun sesudah Nabi Muhammad wafat. Bukankah ini bukti yang menunjukkan bahwa hadis satu perkembangan baru yang tidak diajarkan oleh Nabi Muhammad SAW. Sebaliknya, andaikata benar apa yang dikatakan oleh ahl al-hadis, bahwa hadis-hadis telah dicatat pada waktu Nabi masih hidup, dihafal dan ditransformasikan dari satu generasi ke generasi berikutnya hingga hadis dibukukan secara resmi pada abad kedua hijrah. Pertanyaan kita adalah mengapa pengumpulan hadis baru dilakukan pada

<sup>9</sup> Kassim Ahmad, *Hadis Satu Penilaian Semula*, (Kuala Lumpur: Media Intelek, 1986), hlm. 71.

<sup>10</sup> *Ibid*, hlm. 76.

<sup>11</sup> *Ibid*, hlm. 72.

<sup>12</sup> *Ibid*, hlm. 23.



abad kedua hijriyah dan tidak pada masa lebih awal, umpamanya pada masa pemerintahan khalifah-khalifah al-Rasyidun?<sup>13</sup>

Kassim Ahmad menolak penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang selama ini dijadikan rujukan untuk menetapkan hadis/sunnah sebagai sumber hukum dalam Islam. Ayat-ayat tersebut, menurutnya, tidak munasabah dengan dalalah ayat. Misalnya firman Allah dalam surat al-Baqarah ayat 129 yang berbunyi;

*“Ya Tuhan Kami, utuslah untuk mereka seseorang Rasul dari kalangan mereka yang akan membacakan kepada mereka ayat-ayat Engkau dan mengajarkan kepada mereka al-Kitab (al-Qur'an) dan al-Hikmah (as-sunnah) serta mensucikan mereka. Sesungguhnya Engkaulah yang Maha Kuasa lagi Maha Bijaksana”.*<sup>14</sup>

Kassim Ahmad mengatakan, bahwa Imam Shafi'i (w.204/820M), pengasas teori perundangan Islam klasik, menafsirkan perkataan '*hikmah*' dalam ayat di atas dengan sunnah atau hadis. Dalam bukunya, *al-Risalah*, Imam Syafi'i berkata:

“Jadi, Tuhan menyebut kitabNya, yakni al-Qur'an dan hikmah dan saya telah mendengar daripada mereka yang mahir dalam al-Qur'an – mereka yang saya setuju – menyatakan bahwa hikmah itu ialah sunnah Rasulullah. Ini samalah seperti perkataan Tuhan sendiri. Akan tetapi Tuhan lebih mengetahui. Karena al-Qur'an disebut, diikuti dengan hikmah, kemudian Tuhan menyatakan nikmatNya kepada manusia dengan mengajarkan al-Qur'an dengan hikmah. Jadi, tidak mungkin hikmah diartikan selain daripada sunnah Rasulullah...”<sup>15</sup>

Kassim Ahmad mengatakan, bahwa kita tidak dapat menerima begitu saja tafsiran Imam Syafi'i mengenai perkataan "*hikmah*". Tidak dapat tidak, kita harus mengajukan pertanyaan apakah ada munasabah penafsiran perkataan '*hikmah*' di sini sebagai sunnah? Kassim Ahmad mengatakan, penafsiran ini tidak munasabah. Perhatikan bagaimana Imam Syafi'i, dalam petikan tersebut, bermula dengan mengutip pendapat ahli-ahli yang beliau setuju dan kemudian melompat kepada kepastian bahwa "*hikmah*" tidak

lain adalah sunnah. Kita tahu bahwa tiap-tiap pendapat boleh diperdebatkan, namun tidak demikian untuk kepastian. Kepastian tidak boleh diperdebatkan, melainkan harus diterima. Dalam petikan di atas kita melihat Imam Syafi'i melompat dari pada pendapat kepada kepastian tanpa memberi hujah-hujah yang kokoh untuk membolehkan kita menerima pendapat tersebut sebagai kepastian. Ini satu contoh penghujahan yang longgar yang tidak boleh diterima dalam kaedah saintifik.<sup>16</sup>

Selanjutnya, Kassim Ahmad mengatakan bahwa bila kita mengkaji penggunaan perkataan '*hikmah*' dalam al-Qur'an, jelaslah maksudnya adalah al-Qur'an atau ajaran-ajaran al-Qur'an. Bahkan, Maulana Muhammad Ali dalam tafsirnya menyebut *al-hikmah* sebagai salah satu nama al-Qur'an.<sup>17</sup> Hal ini dapat dilihat, misalnya dalam Q.S. al-Imran/3:58, Q.S. Yasin/36:1-2, Q.S. al-Zukhruf/1:1-4, Q.S. al-Qamar/54:5. Demikian juga dengan penggunaan kata '*hakim*' dengan maksud "*bijaksana*" selalu dirujuk kepada Tuhan. Hal ini dapat dilihat, misalnya dalam Q.S. al-Baqarah/2:129 dan Q.S. ash-Shaff/61:1.

Berdasarkan keterangan-keterangan al-Qur'an tersebut, kita dapat menyimpulkan bahwa perkataan '*hikmah*' dalam ayat-ayat yang dirujuk oleh Imam Syafi'i dan dalam ayat-ayat lainnya adalah berart al-Qur'an atau ajaran-ajaran al-Qur'an. Tafsiran Syafi'i bahwa "*hikmah*" bermakna '*sunnah*' atau '*hadis*' merupakan satu tafsiran yang subjektif dan sewenang-wenang, dan tidak dapat kita terima.<sup>18</sup>

Demikian juga dengan firman Allah dalam surat al-Najmi ayat 3-4, yaitu;

*“Dan tiadalah yang diucapkannya itu (al-Qur'an) menurut kemauan hawa nafsunya. Ucapannya itu tiada lain hanyalah wahyu yang diwahyukan (kepadanya)”.*<sup>19</sup>

Ayat ini menurut, Kassim Ahmad bercerita tentang proses wahyu dan bukan menunjukkan kepada anjuran al-Qur'an untuk menggesa umat Muhammad SAW mempercayai hadis Nabi SAW, sebagaimana dipahami

<sup>13</sup> *Ibid*, hlm. 62-63.

<sup>14</sup> Q.S. Al-Baqarah/2:129.

<sup>15</sup> Kassim Ahmad, *Hadis Satu Penilaian Semula*, hlm. 31.

<sup>16</sup> *Ibid*.

<sup>17</sup> *Ibid*, hlm. 32.

<sup>18</sup> *Ibid*, hlm. 33.

<sup>19</sup> Q.S. Al-Najm/53:3-4.

oleh ahlu al-hadis. Hal ini sesuai dengan konteks ayat tersebut yang menjelaskan tentang proses wahyu dan bukan kepada percakapan biasa beliau.<sup>20</sup> Perhatikan konteksnya:

*"Demi bintang ketika terbenam. Kawanmu (Muhammad) tidak sesat dan tidak pula keliru. Dan Tiadalah yang diucapkannya itu (al-Qur'ān) menurut kemauan hawa nafsunya. Ucapannya itu tiada lain hanyalah wahyu yang diwahyukan (kepadanya). Yang diajarkan kepadanya oleh (Jibril) yang sangat kuat. Yang mempunyai akal yang cerdas; dan (Jibril itu) menampakkan diri dengan rupa yang asli. Sedang Dia berada di ufuk yang tinggi. Kemudian Dia mendekat, lalu bertambah dekat lagi. Maka jadilah Dia dekat (pada Muhammad sejarak) dua ujung busur panah atau lebih dekat (lagi). Dia menyampaikan kepada hambaNya (Muhammad) apa yang telah Allah wahyukan".<sup>21</sup>*

Dengan demikian, menjadi jelas bahwa ayat-ayat ini menunjuk kepada proses wahyu yang disampaikan kepada Nabi Muhammad. Hal itu dibenarkan oleh ahli-ahli tafsir yang masyhur. Dimana dan bagaimana wahyu itu diberikan tidak ada manusia yang mengetahuinya. Akan tetapi, ayat-ayat tersebut jelas merujuk kepada proses wahyu dan bukan kepada percakapan biasa Nabi. Bahwa Muhammad juga seorang manusia biasa telah diterangkan dalam al-Qur'ān dan telah dibuktikan dengan menunjukkan beberapa kesilapan yang telah dilakukannya, demikian juga dalam beberapa buah hadis.<sup>22</sup>

Kassim Ahmad mengatakan bahwa pandangan Fazlul Karim yang mengatakan hadis ialah wahyu tanpa bentuk huruf dan perkataan dibantah oleh ayat al-Qur'ān sendiri yang menegaskan bahwa Nabi Muhammad berpegang kepada kalimah Allah. Jadi, mengikut Nabi Muhammad bermakna berpegang kepada al-Qur'ān, dan bukan kepada hadis/sunnah.<sup>23</sup>

Selanjutnya, Kassim Ahmad membantah pendapat yang mengatakan bahwa ketaatan kepada rasul sebagai ketaatan kepada Allah dan keingkaran mentaati rasul sebagai keingkaran kepada Allah yang tidak akan

dimaafkan.<sup>24</sup> Ayat-ayat al-Qur'ān yang digunakan oleh ahl al-hadis untuk menyandarkan pendapat mereka, antara lain; Q.S. al-Nisa`/4:59, Q.S. al-Hasyr/59:7, dan Q.S. al-Nisa`/4:65.

Berdasarkan ayat di atas, menurut Kassim Ahmad, ada dua ide yang dikemukakan oleh ahlu al-hadis. *Pertama*, Nabi Muhammad harus dipatuhi tanpa syarat, baik dia sebagai rasul atau sebagai pemimpin dan hakim. *Kedua*, kepatuhan kepada nabi berarti berpegang kepada hadis/sunnah. Dalam ayat pertama, ketaatan kepada rasul berarti ketaatan kepada Tuhan, karena rasul adalah utusan Tuhan yang menyampaikan al-Qur'ān. Al-Qur'ān memaklumi kita bahwa, "*satu-satunya tugas rasul ialah menyampaikan keputusan*."<sup>25</sup> Perhatikan pula, bahwa dalam ayat itu Tuhan menggunakan perkataan 'rasul' dan tidak 'Muhammad'. Ini jelas menunjukkan bahwa keputusan rasul yang dikehendaki kita taat dan bukan perkataan Muhammad.<sup>26</sup> Ketaatan kepada rasul berarti ketaatan kepada Tuhan dapat dibuktikan pada firman Allah, misalnya Q.S. Saba`/34:46, Q.S. al-Hujurat/49:10, Q.S. Lukman/31:22, dan Q.S. az-Zumar/39:54. Ayat-ayat tersebut jelas-jelas menunjukkan makna ketaatan kepada rasul, yang membawa makna ketaatan kepada Tuhan. Karena Tuhan tidak datang kepada manusia kecuali melalui rasul-rasul-Nya.<sup>27</sup>

Kassim Ahmad membantah tugas Nabi SAW sebagai penafsir al-Qur'ān, dan tafsiran beliau diperoleh melalui hadis. Kassim Ahmad menolaknya dengan mengatakan bahwa andaikata keterangan Nabi SAW terhadap hal-hal yang mujmal ini tidak terpelihara dan terjamin dari campur tangan pihak luar, niscaya tidak dapat digunakan lagi nas-nas al-Qur'ān itu. Dengan begitu akan gugurlah sebahagian besar nash-nash al-Qur'ān yang wajib kita jalankan. Jika demikian, tentu kita tidak dapat mengetahui maksud Allah sebenarnya."<sup>28</sup>

Kassim Ahmad mengutip pendapat Mahmud Saedon yang mengatakan, bahwa Nabi Muhammad SAW merinci perkara-perkara yang mujmal atau universal dalam al-Qur'ān, seperti waktu dan rakaat

<sup>20</sup> Kassim Ahmad, *Hadis Satu Penilaian Semula*, hlm. 35

<sup>21</sup> Q.S. Al-Najmi/53:1-10.

<sup>22</sup> Kassim Ahmad, *Hadis Satu Penilaian Semula*, hlm. 36.

<sup>23</sup> *Ibid*.

<sup>24</sup> *Ibid*, hlm. 36-37.

<sup>25</sup> Q.S. Al-Maidah/5:99.

<sup>26</sup> Kassim Ahmad, *Hadis Satu Penilaian Semula*, hlm. 37-38.

<sup>27</sup> *Ibid*, hlm. 38.

<sup>28</sup> *Ibid*, hlm. 43.

sembahyang dan kadar zakat; Nabi menjelaskan perkara-perkara yang samar dalam al-Qur'an, seperti waktu imsak; Nabi mengkhususkan perintah-perintah yang umum dalam al-Qur'an, seperti dalam pembahagian harta pusaka, di mana kononnya, hadis melarang pembahagian kepada anak-anak yang membunuh ibu-bapak; dan Nabi menghadkan atau membataskan perintah-perintah al-Qur'an, seperti penentuan kaedah melaksanakan hukum potong tangan dan seterusnya.<sup>29</sup>

Dengan demikian jelaslah bahwa apa yang dimaksud oleh ahlu al-hadis di sini ialah tugas nabi sebagai pemimpin yang terkandung dalam konsep *ulil amri*. Adalah mustahil bagi Nabi Muhammad SAW atau para ahli tafsir untuk menjelaskan dan menafsirkan al-Qur'an sekaligus secara mutlak, karena al-Qur'an adalah sebahagian dari ilmu Tuhan yang hanya dapat dicapai sedikit demi sedikit melalui kajian-kajian saintifik dan pemikiran rasional dalam rentang waktu yang panjang. Para ahli tafsir periode klasik, periode pertengahan hingga zaman modern telah membuktikan perkara ini.<sup>30</sup> Hal ini diterangkan dalam al-Qur'an, misalnya dalam surat al-Imran/3:7, surat al-Qiyamah/75:16-19 dan surat al-Rahman/55:1-2. Dalam surat al-Imran ayat 7, Allah berfirman;

*"Dia-lah yang menurunkan al kitab (al-Qur'an) kepada kamu di antara (isi) nya ada ayat-ayat yang muhkamaat. Itulah pokok-pokok isi al-Qur'an dan yang lain (ayat-ayat) mutasyaabihaat. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, maka mereka mengikuti sebahagian ayat-ayat yang mutasyaabihaat daripadanya untuk menimbulkan fitnah untuk mencari-cari ta'wilnya, padahal tidak ada yang mengetahui ta'wilnya melainkan Allah. Dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: "Kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyaabihaat, semuanya itu dari sisi Tuhan kami, dan tidak dapat mengambil pelajaran (daripadanya) melainkan orang-orang yang berakal".*<sup>31</sup>

Kassim Ahmad mengatakan, bahwa dalam al-Qur'an dijelaskan tentang keadaan orang-orang Arab sebelum diutus Nabi Muhammad SAW yang sudah mengamalkan shalat, dan wahyu-wahyu al-Qur'an yang paling awal sudah menyebut shalat dan zakat. Ini membuktikan bahwa ibadah-

ibadah ini sudah terkenal di kalangan orang-orang Arab.<sup>32</sup> Hal ini dapat dilihat dalam al-Qur'an, misalnya dalam surat al-Muzammil/73:20 dan surat al-Anfal/8:35.

Ibn Ishaq mencatat dalam sirahnya bahwa sebelum Nabi Muhammad SAW diangkat menjadi rasul, beliau mengunjungi Gua Hira' setiap tahun dalam bulan Ramadhan untuk menyendiri/berkhalwat dengan melakukan shalat. Ibn Ishaq juga mencatat bahwa sebelum Nabi israk dan mikraj, Nabi Muhammad SAW melaksanakan shalat di rumah Ummu Hani. Kesemua fakta ini menafikan laporan-laporan hadis yang menyatakan bahwa ibadah shalat diperintahkan oleh Tuhan kepada Nabi Muhammad pada malam israk dan mikraj.<sup>33</sup>

Dengan demikian, kaedah-kaedah shalat (waktu, rakaat dan gerak-geriknya), yang dikerjakan oleh umat Islam sekarang, pada dasarnya berasal dari amalan Nabi Ibrahim dan pengikut-pengikutnya. Dan kaedah-kaedah ini diturunkan dari satu generasi ke generasi berikutnya hingga kepada Nabi Muhammad SAW. Hal ini dapat dilihat dalam al-Qur'an, misalnya tentang jumlah waktu shalat yang diwajibkan (Q.S 11:114, Q.S 17:78, Q.S 24:58, Q.S 2:238, Q.S 30:17-18 dan Q.S 20:130); perbuatan rukuk dan sujud (Q.S 22:77); qasar shalat (Q.S 4:101); bentuk yang boleh disesuaikan dalam keadaan perang dan keadaan luar biasa (Q.S 2:239); berpakaian bersih (Q.S 7:31); cara bacaan yang sederhana (Q.S 17:110); jangan menyerukan selain Allah dalam sembahyang (Q.S 72:18) dan cara-cara berwudu' (Q.S 5:6 dan Q.S 4:43). Walaupun diakui dalam ayat tersebut tidak dijelaskan secara rinci tentang gerakan shalat, namun prinsip umum dari shalat sudah disebutkan. Al-Qur'an mengajarkan kita supaya jangan mempertikaikan bentuk dan kaedah. Bentuk dan kaedah tidak begitu penting jika dibandingkan dengan tujuan, yaitu kebaikan dan kejujuran untuk melakukan kebaikan.<sup>34</sup>

Kebaikan bukanlah berpaling ke Timur atau ke Barat. Kebaikan ialah beriman kepada Tuhan, hari kiamat, malaikat-malaikat, kitab-kitab dan nabi-nabi; dan mendermakan uang yang kita sayangi kepada kaum keluarga, anak-anak yatim, orang-orang miskin, orang-orang asing, pengemis-pengemis, dan membebaskan hamba-abdi, dan melaksanakan shalat dan zakat, dan

<sup>29</sup> Ibid.

<sup>30</sup> Ibid, hlm. 44.

<sup>31</sup> Q.S. Al-Imran/3:7.

<sup>32</sup> Kassim Ahmad, *Hadis Satu Penilaian Semula*, hlm. 45.

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> Ibid, hlm. 46.

menunaikan janji-janji yang dibuat, dan tetap teguh menghadapi bencana, kesusahan dan peperangan.<sup>35</sup> Dalam al-Qur'an surat al-Ma'un, ayat 1-7 Allah berfirman;

*“Tabukah kamu (orang) yang mendustakan agama? Itulah orang yang menghardik anak yatim, Dan tidak menganjurkan memberi makan orang miskin. Maka kecelakaanlah bagi orang-orang yang shalat. Yaitu, orang-orang yang lalai dari shalatnya. Orang-orang yang berbuat riya. Dan enggan (menolong dengan) barang berguna.”*<sup>36</sup>

Dan firman Allah dalam surat al-Ahzab ayat 21, berbunyi;

*“Sesungguhnya telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri teladan yang baik bagimu (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) hari kiamat dan dia banyak menyebut Allah”.*<sup>37</sup>

Menurut Kassim Ahmad, ungkapan *uswatun hasanah* (contoh yang baik) dalam ayat itu merujuk kepada pegangan, pendirian dan perjuangan dan bukan kepada gerak gerik dan kelakuan.<sup>38</sup> Dan ini dapat dibuktikan dengan penggunaan ungkapan tersebut sebanyak dua kali untuk Nabi Ibrahim yang memegang teguh agama tauhid. Hal ini dapat dilihat dalam al-Qur'an surat al-Mumtahanah/60 ayat 4 dan 6. Dalam ayat ini dijelaskan makna sebenarnya dari kata “*uswatun hasanah*”. Dan sekaligus contoh bagaimana al-Qur'an menafsirkan dirinya sendiri.<sup>39</sup>

Kassim Ahmad selanjutnya mengatakan, bahwa adalah tidak munasabah dan mustahil bagi Tuhan menyuruh umat Islam mengikuti segala gerak gerik dan tingkah laku nabi, karena gerak gerik dan tingkah laku seseorang ditentukan oleh faktor-faktor seperti kebudayaan, pendidikan, waktu dan tempat serta perbuatan pribadi. Cara nabi makan dan berpakaian adalah mengikut kebudayaan Arab. Kandungan Islam dalam kasus ini hanya terletak pada makanan yang diharamkan oleh Islam dan cara berpakaian yang sopan menutup aurat. Sekiranya nabi lahir dari kalangan bangsa Cina, tentu beliau akan makan dan berpakaian mengikut kebudayaan Cina. Gerak-gerik

dan kelakuan ini sama sekali tidak ada kaitannya dengan akidah, pegangan, pendirian dan perjuangan seseorang. Sebenarnya sunnah Nabi itu adalah al-Qur'an. Nabi berpegang teguh kepada al-Qur'an dan mengikut perintah-perintah Tuhan. Dengan demikian, mengikut sunnah Nabi berarti mengikut al-Qur'an.<sup>40</sup>

Al-Qur'an sudah lengkap, sempurna dan terperinci. Bila Tuhan sengaja meninggalkan sesuatu perkara dalam al-Qur'an, seperti rincian shalat, tentu ada hikmahnya. Sebagaimana firman Allah dalam al-Maidah/5:101.

*“Hai orang-orang yang beriman janganlah kamu menanyakan (kepada nabimu) hal-hal yang jika diterangkan kepadamu, niscaya menyusahkan kamu dan jika kamu menanyakan diwaktu al-Qur'an itu sedang diturunkan, niscaya akan diterangkan kepadamu. Allah memaafkan kamu tentang hal-hal itu. Allah maha pengampun lagi maha penyayang.”*<sup>41</sup>

Ayat di atas menjelaskan, bahwa yang perlu dipatuhi oleh orang-orang mukmin tanpa syarat adalah al-Qur'an. Jadi, jangan kita bertanya tentang hal-hal yang sengaja ditinggalkan oleh Tuhan dalam wahyu-wahyunya. Sebab, jika hal itu disebutkan dalam al-Qur'an maka mestilah orang mukmin mematuhi. Dan terhadap hal-hal yang tidak disebutkan Tuhan dalam al-Qur'an, maka itu berarti untuk membolehkan manusia bertindak mengikut kehendak dan keperluan mereka masing-masing. Dengan demikian jelas, ayat ini menolak buku-buku lain selain dari al-Qur'an, sebagai sumber undang-undang. Artinya, menempatkan hadis sebagai sumber hukum di samping al-Qur'an, jelas bertentangan dengan ayat ini. Dan kalau itu terjadi, berarti kita termasuk orang-orang yang disifatkan Tuhan sebagai orang-orang musyrik.<sup>42</sup>

Kassim Ahmad mengatakan, salah satu khurafat yang masuk kedalam hadis ialah mitos Imam Mahdi yang konon akan muncul di akhir zaman untuk membela dan menyelamatkan umat Islam dan manusia dari pemerintahan yang zalim. Dan mitos orang-orang Islam yang masuk sorga hanya dengan mengucap dua kalimah syahadat disaat sakratul maut. Kedua-

<sup>35</sup> *Ibid*, hlm. 46.

<sup>36</sup> Q.S. Al-Ma'un/107:1-7.

<sup>37</sup> Q. S.Al-Ahzab/33:21.

<sup>38</sup> Kassim Ahmad, *Hadis Satu Penilaian Semula*, hlm. 48

<sup>39</sup> *Ibid*, hlm.49.

<sup>40</sup> *Ibid*.

<sup>41</sup> Q.S. Al-Maidah/5:101.

<sup>42</sup> Kassim Ahmad, *Hadis Satu Penilaian Semula*, hlm. 54-55.

dua hadis ini jelas bertentangan dengan ajaran al-Qur'an dan hukum akal. Al-Qur'an senantiasa mendorong orang-orang mukmin untuk berjuang di jalan Allah dengan berbuat baik setiap saat tanpa menunggu kedatangan Imam Mahdi. Hukum akal juga tidak bisa menerima bahwa sesuatu perubahan akan terjadi pada masyarakat Islam, kecuali masyarakat Islam sendiri yang melakukan perjuangan.<sup>43</sup>

Oleh karena itu, Kassim Ahmad menekankan perlunya peninjauan ulang terhadap semua hadis dan tamaddun Islam. Umat Islam jauh terkebelakang bila dibandingkan dengan Eropa, Jepang, Amerika dan Rusia, karena umat Islam berpegang kepada hadis.<sup>44</sup> Bahkan, Kassim Ahmad menuduh hadis/sunnah sebagai penyebab Islam mundur dan terzalimi.<sup>45</sup> Dan hadis sebagai penyebab kekeliruan dan perpecahan umat Islam.<sup>46</sup>

### Analisis terhadap Pemikiran Inkarnasi Sunnah Kassim Ahmad.

Pemikiran dan argumentasi yang dikemukakan Kassim Ahmad, dinilai kontroversial dengan alasan sebagai berikut:

1. Kalau benar Kassim Ahmad berpegang dengan al-Qur'an semata, tentu dia tidak menitik beratkan pengumpulan hadis dan al-Qur'an dalam bentuk tulisan karena tidak ada dalam al-Qur'an suruhan supaya al-Qur'an dan hadis ditulis. Yang mengeluarkan arahan supaya ditulis adalah Rasulullah dan tiap-tiap yang diperintah oleh Rasulullah disebut hadis. Sementara Kassim menolak hadis.
2. Andaikata Kassim Ahmad dapat memahami al-Qur'an secara baik, maka dia akan menjumpai banyak ayat dalam al-Qur'an yang menegaskan bahwa hakikatnya hadis tersebut adalah juga wahyu dari Allah. Di antara ayat-ayat dimaksud, yaitu; Q.S al-Tahrim/66:3; Q.S al-Hasyar/59:5; Q.S Yunus/10:15; Q.S al-Najmi/53:23; Q.S al-A'raf/7:204; Q.S al-Nisa'/4:3; Q.S al-Qiyamah/ 75:18-19; Q.S al-Baqarah/2:144; Q.S al-Imran/3:124; Q.S al-Hajj/22:37; Q.S al-Isra'/17:60; Q.S al-Najmi/53:10; Q.S al-

Nisa'/4:59; Q.S; al-Nahl/16:44; Q.S al-Hasyar/59:7. Ayat-ayat tersebut membuktikan bahwa al-Qur'an dan al-sunnah tidak dapat dipisahkan. Karena apa yang disebut dalam al-Qur'an, operasionalisasinya dijelaskan dalam hadis atau sunnah.

3. Sejarah memang mencatat bahwa Islam telah mengalami kemunduran, namun hadis sama sekali tidak diidentifikasi sebagai penyebab kemunduran itu. Perpecahan internal di kalangan umat Islamlah yang menjadi penyebabnya. Bahkan bukti sejarah menunjukkan bahwa hadis yang berkembang bersamaan dengan masa kemajuan Islam periode klasik, turut andil dalam mendorong kemajuan Islam, di antaranya dengan seruannya untuk menuntut ilmu.
4. Argumentasi Kassim Ahmad bahwa hadis Nabi Muhammad SAW lahir lama setelah Nabi Muhammad SAW wafat, tepatnya pada zaman al-tabi'in dan atbau al-tabi'in adalah sangat tidak berdasar. Sejak masa Islam paling awal hadis Nabi SAW telah lahir dan mendapat perhatian luas dari kalangan sahabat, sebagaimana yang ditunjukkan oleh Ibn Abbas (w.69H/689M) dan Ibn Amr bin al-Ash (w.65H/685M) yang dikenal sebagai sahabat yang rajin mencatat hadis Nabi Muhammad SAW. Meskipun pentadwinan atau pengkodifikasian hadis Nabi Muhammad SAW baru dilakukan pada masa khalifah Umar bin Abdul Azis (w.101H/720M), namun pencatatannya telah dilakukan jauh sebelumnya. Pernyataan bahwa hadis Nabi Muhammad SAW adalah sesuatu yang diada-adakan, dalam hal ini, sama sekali tidak bisa diterima.
5. Tentang pernyataan bahwa dalam kitab-kitab hadis standar terdapat hadis-hadis yang berkualitas dha'if atau bahkan diduga maudhu' tidaklah dibantah. Namun, hal itu bukan berarti bahwa seluruh hadis yang ada di dalamnya berkualitas demikian sehingga harus ditolak kehujjahannya. Begitu pula dengan hadis yang secara lahir tampak bertentangan dengan al-Qur'an, logika, sejarah atau dengan hadis-hadis lain tidak bisa dengan serta merta ditolak kehujjahannya. Karena untuk menyelesaikan itu telah ada suatu cabang ilmu hadis yang dikenal dengan *Ilmu Mukhtalif al-Hadis* atau

<sup>43</sup> *Ibid*, hlm. 77

<sup>44</sup> *Ibid*, hlm. 13-14.

<sup>45</sup> *Ibid*, hlm. 23.

<sup>46</sup> *Ibid*, hlm. 80.

*Ma'rifah Mukehtalif al-Hadis.*

6. Adapun yang terkait dengan tuduhan kepada Imam Syafi'i yang dikatakan telah merekayasa hadis untuk dijadikan sumber hukum. Sebagaimana dikatakan Kassim Ahmad, bahwa orang-orang Islam mesti berpegang dengan al-Qur'an dan al-hadis mengikut ajaran fiqh. Teori fiqh itu sendiri digagas oleh Imam Syafi'i dua ratus tahun sesudah meninggalnya Rasulullah SAW.<sup>47</sup>

Tuduhan ini tidak mempunyai dasar yang jelas. Mungkin bagi orang awam yang tidak punya pengetahuan dapat mempercayai pendapat Kassim Ahmad. Imam Syafi'i bukan pendiri teori fiqh. Yang benar adalah Imam Syafi'i pendiri salah satu mazhab fiqh. Tetapi bagi Kassim Ahmad tidak ada mazhab fiqh lain, selain Syafi'i. Seolah-olah seluruh kaum muslimin di dunia ini mengikut mazhab Syafi'i. Kassim Ahmad tidak menyentuh nama-nama mazhab fiqh lain, seperti; Abu Hanifah (80-150H); Imam Malik (97-179H); Ahmad ibn Hambal (164-241H) dan Daud Zahiri (200-279H). Ini menunjukkan bahwa Kassim Ahmad tidak punya pengetahuan tentang mazhab-mazhab tersebut.

7. Pandangan Kassim Ahmad yang menyebutkan bahwa taat kepada Nabi hanya terbatas semasa beliau hidup. Setelah Nabi wafat, maka tidak boleh dipanggil Nabi dan tiada ketaatan kepada orang yang telah meninggal.<sup>48</sup>

Sadar atau tidak, pemikiran Kassim Ahmad ini telah terpengaruh oleh agama Baha'i. Bahkan lebih sesat dari agama tersebut. Sebab, dalam agama Baha'i masih mengakui ada satu rangkaian Nabi yang disebut Mazharullah. Apa bedanya meninggal dengan berjauhan. Bagi seorang muslim taat kepada Nabi tidak terbatas hanya seketika beliau masih hidup atau sesudah beliau meninggal. Dan juga tidak terbatas, baik berada di sampingnya atau berada di tempat lain. Tidak ada bedanya taat kepada Nabi waktu beliau masih hidup dengan ketaatan kepadanya sesudah beliau meninggal. Karena pada hakikatnya kewafatan itu hanya sejenis

berjauhan. Sebab risalah al-Qur'an dan al-hadis itu abadi dan tidak terikat oleh waktu dan tempat.<sup>49</sup>

8. Kassim Ahmad dan kelompoknya menyebut mereka sebagai *Jama'ah Abl al-Qur'an Malaysia* (JAM). Penggunaan istilah *abl al-Qur'an*, jelas sangat janggal kalau digunakan bukan pada tempatnya. Dalam sejarah pemikiran Islam terdapat dua golongan yang dikenal dengan nama *abl al-hadis* dan *abl al-ra'yu*. Mazhab Hanafi dikenal sebagai *abl al-ra'yu* dan mazhab Maliki sebagai *abl al-hadis*. Sementara mazhab Syafi'i ialah "penyesuaian" dari dua mazhab itu. Tidak terdapat istilah *abl al-Qur'an* sebagaimana dalam konsep Kassim Ahmad, yaitu golongan orang yang berpegang kepada al-Qur'an saja dan menolak hadis. *Abl al-ra'yu* tidak menolak hadis. *Abl al-Qur'an* dalam bahasa sehari dipahami sebagai orang yang menghafal al-Qur'an, menulis atau membaca al-Qur'an untuk tujuan ibadat. Kassim Ahmad telah mengelabui masyarakat dengan membuat istilah sendiri yang tidak pernah digunakan oleh para ilmuan Islam sepanjang sejarah.
9. Kassim Ahmad mengatakan, jika hadis menafsir atau memperjelas al-Qur'an, maka berarti al-Qur'an tidak jelas dan tidak lengkap. Itu tidak benar, sebab al-Qur'an lengkap dan sudah jelas dan tidak memerlukan hadis atau kitab-kitab lainnya.<sup>50</sup> Memang betul al-Qur'an itu jelas dan lengkap, karena di dalamnya juga mengandung perintah untuk mengikuti perintah Nabi Muhammad sebagai Rasulullah, seperti firmanNya, "*Taatilah Allah dan taatilah RasulNya...*",<sup>51</sup> dan firmanNya, "*Dan Kami turunkan kepadamu (Muhammad) al-Qur'an agar kamu menerangkan kepada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka*".<sup>52</sup> Tanpa dua ayat seperti contoh di atas, maka al-Qur'an menjadi tidak lengkap. Tegasnya al-Qur'an itu lengkap, karena dilengkapi dengan ayat-ayat yang menyuruh kaum muslimin untuk mengikuti Rasul sebagai penjelas

<sup>49</sup> Abdul Fatah Haron Ibrahim, (pakar akiran-aliran dalam Islam, dan tim penyusun buku "*Jawapan kepada Buku Hadith Satu Penilaian Semula*" Fakulti Pengajian Islam, University Kebangsaan Malaysia), *Wawancara*, tanggal 17 Desember 2008.

<sup>50</sup> Kassim Ahmad, *Hadis Satu Penilaian Semula*, hlm. 12.

<sup>51</sup> Q.S. al-Nisa`/4:59.

<sup>52</sup> Q.S. al-Nahl/16:44

<sup>47</sup> *Ibid*, hlm. 11.

<sup>48</sup> *Ibid*, hlm. 13.

isi al-Qur'an. Penjelasan itu diistilahkan dengan hadis/sunnah. Ayat-ayat seperti contoh di atas sangatlah jelas membuktikan bahwa hadis atau sunnah dalam perkara agama adalah wahyu dari Allah. Taat kepada Rasul berarti ikut al-Qur'an, meninggalkan hadis/ sunnah berarti mengingkari al-Qur'an. Ayat-ayat seperti ini sangat jelas tujuannya bagi orang-orang yang menguasai bahasa Arab dan *Ulum al-Qur'an*.

10. Tuduhan Kassim Ahmad terhadap hadis/sunnah sebagai penyebab Islam mundur dan terzalimi.<sup>53</sup> Dan hadis sebagai penyebab kekeliruan dan perpecahan umat Islam.<sup>54</sup> Ini adalah suatu bentuk kekeliruan yang sangat mendasar dalam memahami al-Qur'an. Bukankah, al-Qur'an sendiri yang menyuruh kita mengikut hadis? Membuang hadis atau sunnah, berarti membuang al-Qur'an. Jadi sebenarnya Kassim Ahmad membuang al-Qur'an, apabila dia membuang hadis/sunnah. Ada konflik batin yang berkecamuk dalam dirinya dan dia mengajak orang lain untuk ikut sakit.

Dari segi logika, al-Qur'an memberitahu kita bahwa Allah SWT telah menurunkan al-Qur'an kepada Rasulullah SAW untuk diterangkan pula kepada manusia. Dan penerangan ini juga merupakan wahyu yang wajib dituruti. Seseorang tidak dikatakan sebagai taat sekiranya dia hanya patuh kepada ayat al-Qur'an dengan tidak berpegang kepada orang yang menerangkannya karena penerangan sampai kapanpun tidak dapat dipisahkan daripada orang yang menerangkannya. Sekiranya dia beramal dengan al-Qur'an seperti yang diterangkan oleh Rasulullah SAW, maka dia telah taat kepada Allah SWT melalui ayat al-Qur'an dan taat kepada Rasulullah SAW adalah melalui penerangannya. Sekiranya dia mengabaikan penerangan Rasulullah SAW, maka dia telah berdosa kepada Allah SWT karena tidak beramal sebagaimana yang telah diperintahkan Allah SWT.

Kontroversi sikap Kassim Ahmad dan kelompok inkar al-sunnah pada umumnya dan kelemahan argumentasi mereka, demikian Syuhudi Ismail, disebabkan oleh beberapa faktor. Yang paling dominan di antaranya adalah:

1. Sebahagian dari kelompok inkar al-sunnah memang meyakini

bahwa Nabi Muhammad SAW tidak berhak sama sekali untuk menjelaskan al-Qur'an. Dengan demikian, mereka telah pula mengingkari petunjuk al-Qur'an itu sendiri sebab al-Qur'an secara tegas menyatakan bahwa Nabi Muhammad SAW diberi kewenangan untuk menjelaskan al-Qur'an,<sup>55</sup> dan orang-orang yang beriman diwajibkan oleh Allah SWT untuk mematuhi-Nya dan Rasul-Nya.<sup>56</sup>

2. Sebahagian dari kelompok inkar al-sunnah tidak memiliki pengetahuan yang cukup tentang bahasa Arab, sejarah Islam, sejarah periwayatan dan pembinaan hadis, berbagai kaedah, istilah dan ilmu hadis, serta metodologi penelitian hadis.
3. Sebahagian dari kelompok inkar al-sunnah ingin memahami Islam secara langsung dari al-Qur'an berdasarkan kemampuan rasio semata dan merasa enggan untuk melibatkan diri pada pengkajian ilmu hadis dan metodologi penelitian hadis yang memiliki karakteristik tersendiri. Sikap yang demikian itu timbul mungkin disebabkan oleh keinginan untuk berpikir bebas tanpa terikat oleh norma-norma tertentu, khususnya yang berkaitan dengan hadis Nabi Muhammad SAW.

Penting diketahui, bahwa bukanlah segala sesuatu yang datang dari agama dapat dicerna oleh akal, dan bukanlah agama itu akal kemudian yang menjadi "asas" adalah akal, tetapi akal itu "*taslim*" (menyerah) terhadap keputusan agama walau akal tidak bisa mencerna. Rasionalitas bukanlah satu-satunya alat kritik untuk mengukur otentisitas al-hadis. Metodologi kritik hadis model ini merupakan bentuk kebatilan dan rusak. Hal ini disebabkan ketidakmampuan mereka didalam memahami al-Qur'an dan al-sunnah, dan lemahnya pengetahuan mereka tentang akal dan batasan-batasan.

Pada hakikatnya pemikiran Kassim Ahmad tidak memuat temuan yang baru. Ide dalam buku itu sebenarnya sudah lapuk dan usang dan isinya bukan sekedar mempertikaikan kesahihan sebagian al-sunnah, seperti yang seringkali disampaikan oleh kelompok orientalis-kristen malah buku

<sup>53</sup> Kassim Ahmad, *Hadis Satu Penilaian Semula*, hlm. 23.

<sup>54</sup> *Ibid*, hlm. 80.

<sup>55</sup> Baca Q.S. al-Nahl/16:44.

<sup>56</sup> Baca Q.S. al-Hasyr/59:7.

tersebut telah sampai ke tahap penolakan al-sunnah secara total untuk diterima sebagai salah satu sumber perundangan Islam.<sup>57</sup>

Mempertikaikan al-sunnah dari segi kesahihannya tidaklah menjadi isu besar jika lahir dari golongan yang tidak mempercayai Allah sebagai Tuhannya dan Muhammad SAW sebagai RasulNya, karena perkara begini boleh dianggap sebagai perkara biasa yang sengaja diada-adakan oleh musuh-musuh Islam untuk menentang dan memerangi Islam dari sudut mana saja yang boleh mereka serang. Kerja-kerja musuh Islam memang demikian adanya dari dulu sampai sekarang. Allah SWT telah mengingatkan umat Islam dalam firmanNya, yaitu;

*“Orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan senang kepada kamu, hingga kamu mengikuti agama mereka. Katakanlah sesungguhnya petunjuk Allah itulah petunjuk yang sebenarnya, dan sesungguhnya jika kamu mengikuti kemauan mereka setelah pengetahuan datang kepadamu, maka Allah tidak lagi menjadi pelindung dan penolong bagimu”.*<sup>58</sup>

Seterusnya Allah memperingatkan lagi dalam firmanNya;

*“Sesungguhnya kamu dapati orang-orang yang paling keras permusuhan mereka terhadap orang-orang yang beriman ialah orang-orang Yahudi dan orang-orang musyrik. Dan sesungguhnya kamu dapati yang paling dekat persahabatannya dengan orang yang beriman ialah orang-orang yang berkata “sesungguhnya kami ini orang nasrani”. Yang demikian itu disebabkan karena diantara mereka itu terdapat pendeta-pendeta dan rahib-rahib. Karena sesungguhnya mereka tidak menyembongkan diri”.*<sup>59</sup>

Karena itulah maka tidak menjadi suatu keheranan jika ada orang yang tidak beriman kepada Allah dan RasulNya berusaha untuk menyerang dan meruntuhkan Islam, karena itu adalah kerja mereka. Akan tetapi, perkara yang dihadapi sekarang adalah isu yang ditimbulkan oleh buku *“Hadis Satu Penilaian Semula”* adalah merupakan sesuatu yang baru dari segi pembawanya, bukan dari segi isunya. Kini seorang yang mengaku dirinya seorang muslim pendukung dan pencinta Islam yang bernama Kassim bin

Ahmad menjadi juara bukan saja untuk mempertikaikan keshahihan sebagian atau kebanyakan al-sunnah, malah sampai ketingkat menolak secara total al-sunnah untuk dijadikan sebagai salah satu sumber perundangan dan akidah Islam. Disinilah timbulnya keluarbiasaan buku tersebut, karena penulisnya adalah seorang muslim bernama Kassim bin Ahmad.<sup>60</sup>

Penolakan al-sunnah sebagai salah satu sumber perundangan Islam dari seorang yang mengaku dirinya muslim bukanlah suatu isu kecil yang boleh dipandang ringan. Itu adalah isu besar yang melibatkan masalah akidah. Tentu itu merupakan suatu usaha yang pada hakikatnya untuk menggugat kesucian dan kesempurnaan Islam. Itu adalah usaha untuk merobohkan suatu sumber penting perundangan Islam. Usaha itu adalah usaha untuk meruntuhkan tammaddun yang telah dibina dan telah mantap sampai empat belas abad lamanya. Tamaddun tersebut begitu kokoh dan begitu mantap dalam membentuk peradaban dan tata hidup umat Islam pada umumnya yang berpandukan kepada al-sunnah sebagai suatu sumber peradaban dan perundangan Islam. Sesungguhnya membiarkan saja usaha untuk meruntuhkan Islam dilakukan adalah sama dengan menyetujui usaha itu dilaksanakan. Oleh karena itu, kita tidak rela perbuatan seperti itu dan akan mencoba sekuat daya upaya mempertahankan kebenaran dan memerangi kesesatan dan penyelewengan ini.<sup>61</sup>

Sebenarnya, telah banyak isu-isu keagamaan timbul tenggelam dalam masyarakat kita. Setiap kali isu timbul, maka bangunlah para ulama untuk menghadapi isu itu dengan berbagai pendapat. Pada kebiasaannya jarang sekali ulama Islam bersepakat dan bersatu kata dalam menghadapi apa saja isu, ada yang menyokong dan ada pula yang menolak. Berbeda dengan buku *“Hadis Suatu Penilaian Semula”*, kami mendapat seluruh ulama bersatu kata menentang buku tersebut dan menjawab hujjah yang dikemukakan. Dengan lain perkataan buku tersebut telah berhasil menyatukan semua ulama dari berbagai latar belakang dan golongan, bersatu kata menolak dan

<sup>57</sup> Tim Dosen Fakulti Pengajian Islam UKM, *Jawapan kepada Buku Hadith Satu Penilaian Semula*, (Bangi: Fakulti Pengajian Islam, 1988), hlm. iii.

<sup>58</sup> Q.S. Al-Baqarah/2:120.

<sup>59</sup> Q.S. Al-Maidah/5:82.

<sup>60</sup> Tim Dosen Fakulti Pengajian Islam UKM, *Jawapan kepada Buku Hadis*,...hlm. iv-v.

<sup>61</sup> *Ibid.*



membantah buku tersebut menjadikan buku ini sebagai buku yang paling baik untuk menyatukan ulama untuk menentanginya.<sup>62</sup>

Dengan penolakan hadis ini, Kassim Ahmad tidak terikat lagi dengan segala kaifiyat amalan Islam, seperti cara mengerjakan shalat, puasa, zakat, haji dan amalan-amalan lainnya. Tegasnya dia bukan lagi Islam yang terikat dengan syariat yang disampaikan oleh Rasulullah SAW.<sup>63</sup>

Ungkapan Kassim Ahmad yang menghendaki peninjauan ulang semua hadis dan tamaddun Islam sebagaimana yang dikatakannya, bahwa umat Islam jauh terkebelakang bila dibandingkan dengan Eropa, Jepang, Amerika dan Rusia. Kassim Ahmad juga mengatakan, bahwa hanya selama tiga ratus tahun saja dari permulaan sejarahnya, Islam mencapai kemajuan kemudian mundur hingga sekarang. Hal ini disebabkan karena umat Islam berpegang kepada hadis.<sup>64</sup> Abdul Fatah Haron Ibrahim mengatakan hal yang sebaliknya, bahwa tiga ratus tahun permulaan Islam itulah zaman penghayatan dan penggunaan hadis dengan seluas-luasnya untuk mengistimbathkan hukum syara'. Di samping itu Kassim Ahmad tidak menyentuh aspek kerohanian, ibadat atau akhirat. Ia hanya menekankan kebendaan semata. Hakikat ini amat jelas apabila dia menyuruh untuk mencontoh Eropa, Amerika Serikat, Jepang dan Rusia, bukan berpandukan al-Qur'an. Ia tidak mengajak untuk kembali kepada al-Qur'an sebagai pedoman untuk mencari kebahagiaan di dunia maupun akhirat.<sup>65</sup> Allah berfirman;

"Dan carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (kebahagian) negeri akhirat, dan janganlah kamu melupakan bagianmu dari (kenikmatan) duniawi".<sup>66</sup>

Dengan melupakan aspek akhirat, berarti Kassim Ahmad telah memarginalisasikan roh al-Qur'an dengan mengedepankan roh kebendaan Barat. Kassim Ahmad tidak menjelaskan aspek-aspek mana dari sejarah

Islam yang maju pada masa tiga ratus tahun pertama Islam dan aspek mana pula yang mundur sampai sekarang. Sebab, masa tiga ratus tahun permulaan, Islam sedang menaik dan mulai masuk abad keempat dan seterusnya barulah sampai ke puncaknya.<sup>67</sup>

Apa yang dikemukakan Kassim Ahmad tentang al-sunnah sama dengan yang diyakini dalam agama Baha'i. Oleh karena itu dapat disimpulkan, bahwa ajaran Kassim Ahmad dan pengikutnya tidak lebih dari pada pengembangan agama Baha'i yang sesat dan kufur dengan ijma' Ahli Sunnah. Abdul Fatah mengatakan, bahwa ajaran yang dibawa Kassim Ahmad tidak berbeda dengan agama Baha'i dalam menerima al-Qur'an dan dalam mensikapi al-sunnah. Kassim Ahmad menerima al-Qur'an sama seperti agama Baha'i yang menerima semua kitab-kitab suci, termasuk al-Qur'an. Nabi Muhammad menurut agama Baha'i sama dengan nabi-nabi yang lalu. Agama Allah yang diturunkan melalui Nabi Muhammad SAW telah dimansuhkan oleh agama Baha'i setelah genap seribu tahun. Perbedaannya terletak pada sikap keduanya dalam menghadap akidah dan syari'ah Islam. Jika agama Baha'i menolak akidah dan syari'ah yang disampaikan oleh Rasulullah dengan menggantinya dengan akidah dan syari'ah Baha'i, maka Kassim Ahmad setelah menolak akidah dan syari'ah yang disampaikan oleh Rasulullah tidak membawa akidah dan syari'ah mereka sendiri. Tanpa akidah dan syari'ah, berarti gerakan anti hadis yang dibawa Kassim Ahmad sebenarnya tidak punya agama. Kalaupun ada agama mereka itu umum dan kabur. Seperti perintah mengerjakan shalat, haji, dan zakat adalah umum, karena kaifiyatnya diterangkan oleh Rasulullah melalui hadisnya. Pada hal mereka menolak hadis.<sup>68</sup>

Dalam pelaksanaan ibadah shalat, mereka hanya mengerjakan shalat fardhu tiga waktu dalam sehari semalam, yaitu; shubuh, maghrib dan isya' sementara shalat dzuhur, dan 'ashar. mereka pandang bukan sebagai shalat fardhu. Yang mereka jadikan sebagai sandaran adalah firman Allah dalam surat Hud ayat 114 yang berbunyi, "*Dirikanlah shalat pada dua penghujung siang dan pada sebagian dari waktu malam, sesungguhnya kebaikan itu menghapus*

<sup>62</sup> Ibid, hlm. vi-vii.

<sup>63</sup> Abdul Fatah Haron Ibrahim, (pakar aliran-aliran dalam Islam, dan tim penyusun buku "Jawapan kepada Buku Hadith Satu Penilaian Semula" dan guru besar Fakulti Pengajian Islam, University Kebangsaan Malaysia), *Wawancara*, tanggal 17 Desember 2008.

<sup>64</sup> Kassim Ahmad, *Hadis Satu Penilaian Semula*, hlm. 13-14.

<sup>65</sup> Abdul Fatah Haron Ibrahim, *Wawancara*, tanggal 17 Desember 2008.

<sup>66</sup> Q.S. Al-Qashas/28:77

<sup>67</sup> Lihat Ahmad Amin, *Dbuha Islam*, (Kairo: Maktabah al-Nahdhiat al-Mishriyah, 1974), hlm. 56.

<sup>68</sup> Abdul Fatah Haron Ibrahim, *Wawancara*, tanggal 17 Desember 2008.

kejahatan. Demikianlah merupakan peringatan bagi orang-orang yang mau ingat”.<sup>69</sup> Dan Firman Allah dalam surat al-Isra` ayat 78 yang mengatakan, ”Dirikanlah shalat pada waktu tergelincir matahari sampai mulai gelap malam, begitupun shalat fajar, karena sesungguhnya shalat fajar itu ada yang menyaksikannya...”.<sup>70</sup> Ajaran shalat seperti ini adalah sama dengan pelaksanaan shalat agama Baha`i. Dalam agama Baha`i shalat mereka hanya tiga kali saja dalam sehari semalam. Kita tidak dapat mendeteksi secara lebih detail, apakah ajaran Kassim Ahmad hanya mengajak untuk kembali kepada al-Qur`an saja atau lebih dari itu. Oleh karena itu kewaspadaan tetap perlu ditingkatkan.<sup>71</sup>

Dengan demikian, gerakan anti hadis pimpinan Kassim Ahmad, secara tidak langsung boleh dimasukkan kedalam golongan kebatinan, karena golongan ini adalah percikan dari agama Baha`i. Adapun bukti, gerakan ini terpengaruh dengan Baha`i, yaitu; *pertama*, pendapat mereka yang mengatakan bahwa ajaran Nabi Muhammad hanya sesuai untuk zaman saja, *kedua*, pengakuan mu`jizat Kod 19<sup>72</sup>. Mu`jizat ”Kod 19” berasal dari agama Baha`i, pengasas pertamanya adalah Sayyid Ali Muhammad Syairazi yang terpengaruh oleh Al-Ihsa`i Syekh Thariqat Syaikhiah dan Kazim al-Rasti penganut paham kedatangan Imam Mahdi dan ”Bab” bagi kedatangannya. Sayyid Ali Muhammad Syairazi mendapat kasaf bahwa dirinya adalah Imam Mahdi yang ditunggu-tunggu, kemudian memperokla-mirkan dirinya ”Bab” (pintu) bagi kedatangan Imam Mahdi yang dikatakannya tidak meninggal tetapi bersembunyi sejak tahun 260H.<sup>73</sup>

Dahulu Kassim Ahmad pernah menyampaikan sajak kontroversial yang berjudul *Sidang Rob*. Kini beliau menyebarkan buku ”*Hadis Satu Penilaian Semula*” yang juga kontroversial. Jika demikian, Kassim Ahmad

sekarang adalah Kassim Ahmad yang dulu juga yang suka memunculkan isu kontroversi dan suka dapat perhatian umum.<sup>74</sup>

### Implikasi Pemikiran Inkar Sunnah Kassim Ahmad.

Pendekatan konvrontatif yang ditempuh oleh pemerintah kerajaan Malaysia dengan mengeluarkan berbagai kebijakan dan peraturan telah dapat menghancurkan gerakan anti hadis secara institusi, namun pemikirannya tidak dengan mudah dapat hilang dari pengikut-pengikutnya. Abdul Fatah mengatakan, bahwa pada saat ini anjuran penolakan hadis oleh Kassim Ahmad sudah seakan dingin, tapi jangan sangka ianya sudah dapat dibasmi sama sekali. Apakah yang akan berlaku di masa mendatang sukar diramal.<sup>75</sup>

Terdapat berbagai faktor yang menyebabkan aliran ini tidak mudah hilang, di antaranya, yaitu:

1. Aliran ini, menawarkan kemudahan dalam ibadah. Umpamanya shalat, aliran ini hanya mengerjakan shalat tiga kali dalam sehari semalam. Sementara apa yang harus dibaca dalam shalat serta jumlah rakaat shalat yang harus dilaksanakan mengikut kelaziman atau kesesuaian bagi orang yang akan melaksanakan.<sup>76</sup>
2. Aliran ini menawarkan kebebasan berpikir dan jalan pintas untuk mendalami ajaran-ajaran al-Qur`an secara langsung tanpa harus terikat oleh ilmu-ilmu alat yang harus dikuasai untuk memahami al-Qur`an secara benar, seperti; usul fiqh, tafsir, hadis, bahasa Arab dan sebagainya.
3. Keberanian aliran ini untuk berdiskusi dengan siapapun secara rasional dan logik. Dan memang aliran ini sangat mengedepankan logika dan pemikiran. Menurut mereka, aspek-aspek yang terdapat dalam al-Qur`an, seperti sejarah, adat dan hukum mestilah ditakwilkan kepada prinsip sejarah dan prinsip kaedah universal.
4. Aliran ini menganggap karya-karya yang dihasilkan oleh para ulama Islam klasik dalam bidang tafsir, hadis, fiqh dan lain sebagainya, sebagai karya yang tidak ilmiah. Mereka mengatakan, bahwa

<sup>69</sup> Q.S. Hud/11:114.

<sup>70</sup> Q.S. Al-Isra`/17:78.

<sup>71</sup> Abdul Fatah Haron Ibrahim *Wawancara*, tanggal 17 Desember 2008,

<sup>72</sup> Mu`jizat Kod 19 adalah teori yang membuktikan dan memperkuat dakwaan bahwa al-Qur`an itu dari Allah dengan menilai tiap-tiap huruf menurut kaedah yang disebut *hisab jummal* atau *nilai abjad*. Dengan teori ini pula mereka dapat menetapkan tarikh kiamat. Teori ini ditemukan perrtama kali oleh Sayyid Ali Muhammad Syirazi dan Rasyad Khalifa.

<sup>73</sup> Abdul Fatah Haron Ibrahim, *Wawancara*, tanggal 17 Desember 2008.

<sup>74</sup> *Ibid*.

<sup>75</sup> Abdul Fatah Haron Ibrahim, *Wawancara*, tanggal 17 Desember 2008.

<sup>76</sup> Kassim Ahmad, *Hadis Satu Penilaian Semula*, hlm. 46.

semua karya-karya ini tidak boleh diterima begitu saja dan harus dikaji ulang dengan menggunakan pendekatan logika.

5. Aliran ini menyuarakan rasa ketidakadilan terhadap karya-karya mereka yang mengupas tentang Islam. Mereka tidak dibenarkan memberikan pandangan tentang al-Qur'an dan agama Islam secara terperinci, sebelum mereka menguasai ilmu-ilmu alat. Ini, menurut mereka tidak adil. Jika pandangan mereka diterima secara muktamad dalam pelbagai bidang, tapi mengapa pandangan mereka mengenai agama Islam, agama mereka sendiri perlu ditapis dan diperhalus oleh pelbagai kaedah yang akhirnya mereka sifatkan sebagai 'tradisi'.
6. Adanya rasa iri hati yang kuat terhadap kedudukan ahli hadis dan karya-karya mereka. Oleh karena itu, aliran ini menawarkan kelas tersendiri bagi para pengikutnya setingkat di atas ulama-ulama hadis klasik. Sebab, mereka mampu menggunakan akal secara lebih efektif, intensif dan pandangan mereka juga dapat diterima oleh intelektual bukan Islam. Di sisi lain, mereka menganggap ulama-ulama hadis hanya sebagai tukang cerita yang tidak jarang menambah dan menyelipkan pengalaman pribadi terhadap berita yang mereka sampaikan.

Untuk menangkal perkembangan aliran Inkar Sunnah, tidak cukup hanya dengan pendekatan kekuasaan/konfrontatif saja, akan tetapi juga perlu dilakukan hal-hal sebagai berikut;

1. Melalui dialog argumentatif, dialog argumentatif dilakukan dengan tujuan untuk meyakinkan mereka, bahwa syariat Nabi Muhammad SAW adalah syariat yang terbaik untuk manusia akhir zaman. Syari'at ini memuat perkara-perkara yang tetap dan tidak boleh diubah dan ada perkara yang boleh berubah. Kita tidak perlu bersikap reaktif yang cenderung emosional, akan tetapi sebaliknya pendekatan filosofis dan argumentatif rasional yang perlu kita kembangkan guna meyakinkan mereka. Islam tidak menolak peran akal. Peranan akal dalam menentukan pelaksanaan syariat adalah begitu besar dan luas. Hal ini terlihat pada perkembangan dan perbahasan fiqh yang sangat luas. Walaupun akal itu adalah kurnia Allah yang sangat besar kepada manusia, akal manusia antara satu

sama lain adalah sangat relatif. Lalu Allah mengutuskan rasul dan diberikan kepadanya al-Qur'an, agar manusia dapat melaksanakan syariat dengan akal yang diberikan kepada mereka menurut panduan al-Qur'an dan as-Sunnah dalam setiap cabang kehidupan. Dengan demikian adalah sesuatu yang mustahil dilepaskannya hadis sebagai sumber ajaran Islam yang kedua setelah al-Qur'an.

2. Peningkatan pemahaman nilai-nilai budaya melayu, peningkatan pemahaman nilai-nilai budaya melayu maksudnya adalah peningkatan pemahaman terhadap nilai-nilai keislaman terhadap masyarakat. Azyumardi Azra mengidentifikasi budaya Melayu, sebagai kebudayaan muslim. Oleh karena itu, semua tindak tanduk dan aktifitas setiap orang yang mengaku melayu haruslah sejalan dan tidak boleh bertentangan dengan Islam. Dalam pepatah melayu dikatakan "*siapa meninggalkan syara', maka ia meninggalkan Melayu. Siapa memakai syara', maka ia masuk Melayu*". Dalam ungkapan lain dikatakan, "*bila tanggal syara', maka gugurlah Melayunya*". Dengan demikian, jelas bahwa peningkatan pemahaman nilai-nilai budaya melayu, berarti peningkatan pemahaman terhadap Islam sebagai anutan mereka. Itu artinya, bagi setiap orang yang mengaku muslim haruslah senantiasa berpegang teguh pada al-Qur'an dan al-hadis.
3. Peningkatan aktifitas keagamaan, agama merupakan salah satu kebutuhan asasi manusia. Di era globalisasi dan keterbukaan dewasa ini, peran agama menjadi semakin penting sebagai benteng paling tangguh untuk memfilter berbagai dampak negatif yang bisa menimbulkan pergeseran nilai yang selama ini dianut dengan nilai-nilai yang baru yang tidak sesuai dengan ajaran agama. Oleh karena itu, peningkatan aktifitas keagamaan merupakan hal yang penting dilakukan guna membangun kesadaran masyarakat untuk melaksanakan ajaran agamanya.

## Kesimpulan

Aliran inkar sunnah pimpinan Kassim Ahmad termasuk golongan sesat. Sebab, aliran ini telah menolak hadis shahih sebagai sumber hukum Islam, menghina Nabi Muhammad sebagai Rasulullah, serta memutarbalikkan pengertian ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan keinginan

mereka. Argumentasi-argumentasi yang dikemukakan oleh Kassim Ahmad dalam menolak hadis adalah keliru. Kekeliruan tersebut, diidentifikasi sebagai akibat kedangkalan mereka dalam memahami Islam dan ajarannya secara holistik. Penekanan secara parsial dan tidak seimbang terhadap beberapa aspek hadis, terutama aspek ontologis, epistemologis dan historis oleh kelompok ini menjadi sebab munculnya sikap penolakan terhadap kehujjahan hadis. Sosialisasi ajaran inkar sunnah di Malaysia dilakukan dengan berbagai cara, yaitu; menerbitkan Risalah Iqra', memuat artikel di media cetak dan internet, diskusi, forum-forum ilmiah, ceramah-ceramah dan sebagainya.

## BAB VI KONTROVERSI HADIS MISOGINIS

### Pendahuluan.

Dalam jurnal an-Nida` sebelumnya, saya telah menulis pemikiran Fatima Mernissi tentang hadis misoginis.<sup>1</sup> Dalam tulisan tersebut saya telah menjelaskan konstruksi pemikiran dan metode autentikasi hadis yang dikembangkan oleh Fatima Mernissi, terutama terhadap hadis riwayat Abu Bakrah dan Abu Hurairah tentang kepemimpinan wanita yang terdapat dalam kitab Shahih Bukhari. Dalam hadis riwayat Abu Bakrah dikatakan bahwa Rasulullah berkata; *“Barangsiapa yang menyerahkan urusan mereka kepada perempuan tidak akan pernah mengenal kemakmuran”*. Sementara hadis riwayat Abu Hurairah dijelaskan, bahwa *“anjing, keledai, dan perempuan akan membatalkan shalat seseorang apabila ia melintas di depan mereka, menyela dirinya antara orang yang shalat dengan kiblat”*.<sup>2</sup>

Fatima Mernissi dalam kesimpulannya mengatakan, bahwa kedua hadis tersebut tidak shahih. Alasannya adalah karena Abu Bakrah dan Abu Hurairah sebagai periwayat hadis telah melakukan pembohongan publik, sehingga mereka tidak dapat dipercaya dan bersifat subjektif.<sup>3</sup>

Apa yang dilakukan Fatima Mernissi, merupakan potret bahwa gerakan yang menyuarakan kesetaraan gender antara laki-laki dan perempuan telah menjadi trend, tidak hanya marak dilakukan di negara-negara Barat, akan tetapi juga telah merambah dunia Islam. Hal ini ditandai dengan semakin intensnya penelitian dan diskusi-diskusi tentang hak-hak perempuan, tidak terkecuali hak-hak mereka dalam kehidupan sosial keagamaan.

Kecuali hadis tentang kepemimpinan perempuan, mereka juga menggugat keabsahan hadis thalaq. Dalam hadis riwayat Ibnu Majah, Rasul SAW mengatakan; *“Siapapun (isteri) yang meminta cerai pada suaminya tanpa alasan yang benar, maka dia tidak akan dapat mencium bau surga”* (H.R. Ibnu Majah). Mereka menilai hadis ini “diskriminatif” terhadap perempuan.<sup>4</sup> Hadis ini tidak valid dan tidak bisa diterapkan, karena bertentangan dengan semangat risalah keislaman.

Menurut mereka, masalah kepemimpinan bukanlah hak (apalagi takdir) laki-laki saja, tetapai juga hak perempuan. Yang menjadi ukuran adalah kecakapan, kebijaksanaan dan keadilan dari laki-laki maupun perempuan. Sedangkan penyamaan perempuan dengan anjing dan keledai mengandung kontradiksi mendasar antara hakikat kemanusiaan dengan kesucian tempat ibadah. Kehadiran perempuan di tempat ibadah bagaimanapun juga tidak bisa disamakan dengan kehadiran anjing dan keledai.<sup>5</sup>

Demikian halnya dengan “hadis thalaq”. Sebab kalau laki-laki mempunyai hak untuk menceraikan isterinya mengapa isteri tidak dapat melakukan hal yang sama terhadap suaminya? Bukankah pernikahan itu merupakan perjanjian (*al-’aqad*) yang mengikat dan memberikan hak yang sama terhadap kedua belah pihak yang melakukan *’aqad*? Mengapa hak untuk memutuskan *al-’aqad* hanya diuntukkan kepada laki-laki saja dan bahkan dalam berbagai literatur, khususnya dalam kitab-kitab fiqh cenderung memberi kemudahan dalam melakukan proses perceraian kepada laki-laki (suami)? Hal ini terlihat, misalnya jika suami mengatakan; *“anti thaliqatun ’alayya”*, maka berarti thalaknya sudah jatuh. Karena termasuk dalam kategori redaksi yang *sharih*. Tidak hanya itu, dalam hadis juga dikatakan bahwa sekiranya kata-kata “thalaq” dijatuhkan dengan main-main sekalipun, maka perbuatan tersebut juga berdampak terhadap putusnya perkawinan.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Hadis misoginis adalah hadis-hadis yang isinya merendahkan martabat kaum wanita. Lihat, Zikri Darussamin, “*Hadis Misoginis dalam Pandangan Fatima Mernissi*”, dalam An-Nida` Nomor CXVI Tahun XX, Desember 1996, hlm. 28-34.

<sup>2</sup> Fatima Mernissi, *Wanita didalam Islam*, terj. Yaziar Radianti, (Bandung: Pustaka, 1994), hlm. 62 dan 82.

<sup>3</sup> *Ibid*.

<sup>4</sup> Abdullah Ahmad An-Na’im, bahkan menganggap sebagai salah satu bentuk diskriminasi gender dalam agama, khususnya dalam hukum keluarga. Lihat Abdullah Ahmed An-Na’im, *Dekonstruksi Syari’ah*, (Yogyakarta: LKiS, 1994), hlm. 336-337.

<sup>5</sup> Fatima Mernissi, *Wanita didalam Islam*, hlm. 80.

<sup>6</sup> Lihat Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, (Beirut: Dâr al- Kitâb al-Arabi, 1975), jilid XII, hlm, 250.

Makalah ini tentunya bukan dimaksudkan untuk menjelaskan boleh tidaknya perempuan jadi pemimpin serta syarat-syarat perempuan jadi pemimpin. Dan juga bukan untuk memberi solusi "thalaq" atau menjelaskan perdebatan seputar keabsahan thalaq yang dijatuhkan dengan main-main. Tulisan ini dirancang hanya untuk menjawab seputar keabsahan hadis yang membicarakan thalaq serta kualitas hadis tentang kepemimpinan perempuan. Pertanyaan substansial yang akan dicarikan jawabannya adalah apakah benar hadis-hadis tersebut di atas merupakan hadis misoginis sebagaimana dituduhkan kelompok feminisme serta bagaimana kualitas hadis tersebut dari perspektif *'ulûm al-hadîs*?

### Feminisme dalam Islam.

Feminisme berasal dari bahasa Inggris feminism yang berarti keadaan kewanitaan.<sup>7</sup> Kamla Bhasin dan Nighat Sa'îd Khan mengatakan, bahwa feminisme adalah suatu kesadaran akan penindasan dan pemerasan terhadap perempuan dalam masyarakat, di tempat kerja dan dalam keluarga serta tindakan sadar oleh perempuan maupun lelaki untuk mengubah keadaan tersebut.<sup>8</sup>

Untuk merealisasikan tujuannya, kelompok feminisme melakukan kajian-kajian dan kritik-kritik yang cukup radikal. Dikatakan radikal, karena ia muncul dengan paradigma baru yang dapat disebut sebagai anti tesis terhadap paradigma pemikiran dan gerakan Islam selama ini yang bersifat *androcentris* (berpusat pada laki-laki). Gerakan ini menyerukan isu-isu kesetaraan gender antara laki-laki dan perempuan di dalam agama dan kehidupan kemasyarakatan.

Kalau kita lacak, sebenarnya gerakan ini telah muncul pada akhir abad ke-18 ketika Qasim Amin, seorang intelektual Mesir, mempublikasikan karya kontroversialnya "*Tabrîr al-Mar'ah*" (pembebasan perempuan). Kemudian dilanjutkan dengan Zia Gokalp di Turki, dan beberapa tokoh lain di belahan dunia muslim yang lain. Tapi gerakan-gerakan semacam ini selama ini lebih

banyak penentangannya ketimbang pendukungnya, bahkan dari kaum perempuan sekalipun.

Akhir-akhir ini muncul kembali gerakan perjuangan hak-hak perempuan (feminisme) dalam Islam, sejalan dengan pesatnya gerakan ini di Barat. Fatima Mernissi, Riffat Hasan, Amina Wadud Muhsin, Leila Ahmed untuk menyebut sebagiannya adalah pendukung gigih gerakan ini. Mereka mempunyai kesamaan pendapat bahwa akar fundamental subordinasi perempuan dalam Islam adalah paham teologis di samping masalah kultural tentang perempuan yang selama ini dirumuskan oleh para ulama yang hampir seluruhnya laki-laki. Namun mereka berbeda strategi perjuangan. Riffat Hasan dan Amina Wadud lebih menspesifikasikan dalam bidang penafsiran al-Qur'ân, sedangkan Fatima Mernissi dan Laila Ahmed lebih menonjolkan kritik sejarah dan sosial. Termasuk dalam kritik sejarah ini adalah hadis yang dianggap sebagai sejarah kenabian. Dari karya-karyanya inilah diperkenalkan istilah "hadis misoginis" dalam studi hadis kontemporer. Hadis misoginis adalah hadis-hadis yang merendahkan martabat perempuan yang menurut mereka hal tersebut mustahil diajarkan oleh Rasulullah SAW.

### Peminisme dan Hadis Misoginis.

Kelompok feminisme mengatakan bahwa umat Islam harus kritis terhadap hadis, terutama yang berkaitan dengan perempuan. Hal ini disebabkan karena banyaknya hadis-hadis misoginis (merendahkan martabat perempuan) yang populer dalam masyarakat, yang menurut mereka lemah (dha'îf). Di antaranya adalah hadis-hadis berikut;

لن ينجح قوم ولوا أمرهم امرأة. (رواه البخاري)

"Orang-orang yang menyerahkan urusan mereka kepada perempuan tidak akan pernah mengenal kemakmuran". (HR. Bukhari)

يقطع الصلاة المرأة والحمار والكلب الأسود. (رواه البخاري)

"Anjing, keledai, dan perempuan akan membatalkan shalat seseorang apabila ia melintas di depan mereka, menyela dirinya antara orang yang shalat dengan kiblat". (HR. Bukhari)

إنما الطبرة في المرأة والدابة والدار. (رواه البخاري)

<sup>7</sup> John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia*, (Jakarta: Gramedia, 1986), hlm. 237.

<sup>8</sup> Kamla Bhasin dan Nighat Sa'îd Khan, *Persoalan Pokok Mengenai Feminisme dan Relevansinya*, terj. S. Herlina, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1995), hlm. 5.

“Ada tiga hal yang membawa sial, yaitu; perempuan, kuda dan rumah.” (HR. Bukhari)

Hadis pertama diriwayatkan oleh Bukhari dari Abu Bakrah, seorang sahabat Rasulullah. Menurut Abu Bakrah, sebagaimana diungkapkan Mernissi, hadis itu diucapkan Rasulullah saat beliau mendengar bahwa yang menggantikan Kaisar Persia, Kisra, adalah putrinya.<sup>9</sup> Hal ini terjadi setelah Heraklitus dari Romawi mengalahkan Persia dalam suatu peperangan. Kaisar Persia meninggal dunia dan terjadilah krisis kepemimpinan dalam kerajaan Persia. Pada saat itu banyak pihak yang mengklaim berhak atas tahta sasanid, termasuk di antaranya perempuan. Yang menjadi masalah menurut Mernissi adalah, mengapa Abu Bakrah baru mengatakan hadis itu ketika diminta dukungannya oleh ‘Aisyah setelah ia dikalahkan Ali bin Abi Thalib dalam perang Jamal, pada hal peristiwa itu terjadi dua puluh lima tahun setelah Rasulullah wafat dan mengapa bukan jauh-jauh sebelumnya sebagaimana hadis-hadis yang lain? Mengapa hanya dia sendiri yang meriwayatkan hadis tersebut?<sup>10</sup>

Mernissi melakukan kritik sanad dengan mengatakan, bahwa Abu Bakrah adalah seorang mantan Budak. Di dalam perbudakan, dia tidak memiliki apa-apa, harta, saudara bahkan harga diri. Dalam Islam, ia mendapatkan segalanya, seperti kemerdekaan, kehidupan yang layak, dan saudara sesama muslim yang amat banyak jumlahnya.<sup>11</sup> Pada saat terjadi perang Jamal, Abu Bakrah adalah pemuka kota Basrah, tempat ‘Aisyah menanamkan pengaruhnya serta menggalang kekuatan untuk melawan Ali. Saat itu, Abu Bakrah dipojokkan dalam posisi yang amat sulit, karena beberapa faktor, di antaranya:

1. Baik Ali maupun Aisyah adalah orang-orang kecintaan yang dipertemukan dalam Islam sebagai saudara.
2. Tindakan melawan Ali bagaimanapun juga merupakan tindakan melawan pemerintahan yang sah, walaupun ‘Aisyah beranggapan bahwa Ali

<sup>9</sup> Ibnu Hajar, *Fath al-Bâri Syarh Shahîb al-Bukhârî*, (Beirut: Dâr al-Fikri, t.t), Juz XIII, hlm. 46

<sup>10</sup> *Ibid*, hlm. 192

<sup>11</sup> Fatima Mernissi, *Wanita di dalam Islam*, hlm. 65

adalah pemimpin yang tidak adil. Akan tetapi lebih baik negara dipimpin oleh pemimpin yang tidak adil dari pada dilanda perang saudara.

3. Sebagai pemuka kota Basrah, sangatlah berbahaya bagi Abu Bakrah untuk bergabung dengan ‘Aisyah untuk melawan Ali, karena hal itu bisa menjadikan seluruh rakyat Basrah keluar untuk memerangi Ali. Untuk itu ia menahan diri dengan cara menghindarkan diri dari keterlibatannya dalam fitnah dengan menggunakan hadis yang mengatakan; “*Orang-orang yang menyerahkan urusan mereka kepada perempuan tidak akan pernah mengenal kemakmuran*”. Hadis itu ia sampaikan sebagai senjata diplomasi.<sup>12</sup>

Kritik matan (kandungan hadis), dilaksanakan dengan menggunakan sebagaimana yang dilakukan Syaikh Muhammad al-Ghazali tentang kisah Ratu Saba` dalam al-Qur`ân.<sup>13</sup> Sebagai perempuan yang memiliki kekuasaan dan kewibawaan, Ratu Saba bisa saja menolak ajakan Nabi Sulaiman untuk masuk Islam bersama rakyatnya. Tapi dia akhirnya memilih mengikuti da'wah Nabi Sulaiman setelah ditunjukkan kepadanya bukti-bukti kenabian dan kebesaran Allah. Ia mempunyai kearifan dan kebijaksanaan yang menonjol untuk mengakui bahwa ia bersama rakyatnya telah berada di jalan yang tidak benar dan sejak saat itu ia ikhlas memeluk agama Nabi Sulaiman.<sup>14</sup> Ratu Saba` adalah seorang perempuan yang sukses dalam memimpin dan dicintai rakyatnya. Ditangannya negaranya mencapai kemakmuran material, dan ditangannya pula rakyatnya mendapatkan hidayah Allah.

Ayat-ayat al-Qur`ân tentang Ratu Saba` ini tidak bisa tidak memberikan gambaran betapa jenis kelamin bukanlah ukuran sukses tidaknya suatu kepemimpinan. Kecakapan dan kemampuan yang dianugerahkan Allah-lah yang menjadi ukurannya. Dalam sejarah Islam, diketahui banyak perempuan yang jadi pemimpin yang sukses dalam

<sup>12</sup> *Ibid*, hlm. 65.

<sup>13</sup> Q.S. *An-Naml*/27: 22-44. Bahkan nama Saba` diabadikan sebagai salah satu nama surat ke-34 dalam al-Qur`ân. Lihat Fatima Mernissi dan Riffat Hassan, *Setara di Hadapan Allah Relasi Laki-laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca Patriarki*, terj. Team LSPPA, (Yogyakarta: Yayasan Prakarsa, 1995), hlm. 190. hlm. 62.

<sup>14</sup> Fatima Mernissi, *Wanita di dalam Islam*, hlm. 196.

kepemimpinannya.<sup>15</sup> Sebaliknya, tidak sedikit laki-laki yang jadi pemimpin yang gagal bahkan korup. Dari kritik sanad dan matan inilah kemudian mereka berkesimpulan bahwa hadis itu lemah dan tidak dapat dijadikan sandaran.

Hadis kedua diriwayatkan oleh Bukhari dari Abu Hurairah. Sebagaimana hadis pertama, mereka juga melakukan kritik sanad. Abu Hurairah sebelumnya bernama Abd al-Syam. Ketika ia masuk Islam, Rasulullah mengganti nama yang berbau keberhalaan itu dengan Abd Allah. Abu Hurairah berasal dari wilayah Yaman yang penduduknya bukan saja penyembah matahari, tetapi juga suatu wilayah yang dalam waktu yang sangat lama dipimpin oleh seorang perempuan, yang bernama Ratu Saba`.

Julukan Abu Hurairah (bapak kucing betina) diberikan Rasulullah kepadanya karena ia sering berjalan-jalan bersama kucing betina kecil piaraannya. Tetapi karena ada bau kewanitaannya dalam julukan itu, maka Abu Hurairah mengatakan, “Jangan panggil saya Abu Hurairah. Rasulullah menjuluki saya nama Abu Hurr (bapak kucing jantan) karena jantan lebih baik daripada betina.” Lebih jauh Mernissi mengatakan:

“Sebaiknya dengan sungguh-sungguh kita teliti kepribadian Abu Hurairah. Si pengukuh tuduhan tersebut tanpa berpretensi sebagai penyelidik psikoanalisis, dapat saya katakan bahwa sikap ambivalen Abu Hurairah terhadap perempuan terselubung dalam kisah singkat mengenai namanya. Abu Hurairah secara harfiah berarti kucing betina kecil, sebelumnya bernama Abd al-Syams (hamba sang matahari). Rasulullah memberinya nama tersebut karena ia seringkali berjalan-jalan dengan kucing betina piaraannya. Karena ada bau kewanitaannya dalam julukan itu, maka Abu Hurairah mengatakan “Jangan panggil saya Abu Hurairah. Rasulullah menjuluki saya nama Abu Hurr (bapak kucing jantan) karena jantan lebih baik daripada betina.”<sup>16</sup>

Selanjutnya Mernissi mengatakan, bahwa ada hal lain yang membuat Abu Hurairah sangat sensitif terhadap feminitas, yaitu ia tidak memiliki

<sup>15</sup> Fatima Mernissi, *Ratu-ratu yang Terlupakan*, terj. Rahmani Astuti, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 24.

<sup>16</sup> Fatima Mernissi, *Wanita di dalam Islam*, hlm. 91. Berdasarkan pernyataan Mernissi, riwayat ini dinukilkan dari kitab *al-Isābah fī Tamayiz al-Shahābah*, karya Ibn Hajar al-Asqalani.

pekerjaan yang menggambarkan “kejantanan”. Di samping menjadi pelayan rumah tangga Rasul. Abu Hurairah juga sering membantu di kediaman para wanita.<sup>17</sup> Kondisi di atas sangat memungkinkannya membenci perempuan dan kucing betina, dan mendorongnya untuk berkata bahwa Rasulullah membenci dua makhluk, yaitu perempuan dan kucing betina, bahkan kucing betina lebih berharga dibandingkan perempuan.<sup>18</sup>

Dalam kaitannya dengan hadis kedua ini kelompok feminis melakukan kritik matan dengan menggunakan kritik logis. Menyamakan anjing serta keledai dengan wanita, menurutnya menimbulkan kontradiksi mendasar antara hakikat kemanusiaan seorang perempuan dengan kesucian tempat shalat. Abu Hurairah telah menjadikan perempuan sebagai makhluk anggota kerajaan hewan. Kehadiran perempuan di tempat shalat, sama dengan kehadiran anjing dan keledai. Kehadiran perempuan dianggap merusak hubungan simbolis antara manusia dengan Allah SWT.<sup>19</sup>

Dalam kaitannya dengan hadis yang ketiga, yakni hadis yang mengatakan bahwa ada tiga hal yang membawa sial, rumah, kuda dan perempuan, kelompok feminisme mengutip informasi dari al-Zarkasyi bahwa ‘Aisyah telah membantah hadis ini dengan tegas. ‘Aisyah mengatakan bahwa Abu Hurairah mempelajari hadis ini dengan buruk sekali. Ia datang ke rumah kami, kata ‘Aisyah, ketika Rasulullah sedang berada di tengah-tengah pembicaraannya. Ia hanya mendengar bagian akhir pembicaraan Rasulullah. Perkataan Rasulullah, menurut ‘Aisyah sebagai berikut: “Semoga

<sup>17</sup> *Ibid*, hlm. 441

<sup>18</sup> Seorang sahabat berkata: kami sedang bersama ‘Aisyah selagi Abu Hurairah bersama kami, ‘Aisyah bertanya kepadanya: “Kau kah yang mengatakan bahwa Rasulullah bersabda: Seorang perempuan masuk neraka hanya disebabkan karena membiarkan seekor kucing kelaparan dan tidak memberinya minum? Abu Hurairah menjawab: Saya mendengar Rasulullah berkata begitu.” ‘Aisyah mengatakan: “Seorang mukmin sangat berharga di mata Allah, bagaimana mungkin ia disiksa hanya karena seekor kucing? Abu Hurairah, lain kali hai-hati menyetir ucapan-ucapan Rasulullah! Lihat Zarkasyi, *al-Ijābah li Radd ma Istidrakathu ‘Aisyah alā al-Sahābah*, hlm. 118. sebagaimana dikutip Fatima Mernissi, *Wanita di dalam Islam*, hlm. 93

<sup>19</sup> *Ibid*, hlm. 89. Kritik logis ini pernah pula dipergunakan oleh ‘Aisyah, misalnya dalam kasus sebagaimana tersebut dalam footnote di atas.



Allah membuktikan kesalahan orang yahudi. Mereka mengatakan ada tiga hal yang membawa sial, rumah, kuda dan perempuan.”<sup>20</sup>

Dari kajiannya terhadap hadis-hadis kepemimpinan perempuan, kelompok feminisme menyimpulkan bahwa ada tiga hal yang menyebabkan terjadinya hadis-hadis misoginis, yaitu:

1. Berbohong atas nama Rasulullah, disengaja atau tidak disengaja, seperti terjadi pada hadis “perempuan, keledai dan kuda yang membatalkan shalat”.
2. Tidak mampu memahami hadis secara filosofis dengan mengabaikan aspek-aspek kontekstualnya. Seperti hadis “tidak akan beruntung suatu kaum, yang dipimpin oleh seorang perempuan.”
3. Sahabat periwayat hadis tidak memahami sabda Rasulullah secara komprehensif, tetapi menyampaikannya juga. Hal mana terjadi pada hadis Abu Hurairah, tentang hadis “perempuan pembawa sial”.

Terhadap “hadis thalaq” mereka melakukan kritik terhadap rawi serta matan atau teks hadis. Kritik matan mereka lakukan dengan pola “ta’arudh”, yakni membandingkannya dengan al-Qur’ân. Menurut mereka dalam al-Qur’ân, Allah memberikan hak khulu’ kepada semua perempuan tanpa membedakan status sosialnya. Kebolehan khulu’ secara tegas disebutkan dalam al-Qur’ân, sebagai berikut:

﴿وَإِذَا طَلَّقَ الْمَرءُ نِسَاءَهُ فَلْيُعْطِ الْمَالَ الَّذِي تَمَتَّعَ بِهِ مِنْهُنَّ وَالَّذِي أَعْطَىٰ طَلِّقًا فَمَا عَمِيَ عَلَيْهِ فَمِنْ ذَلِكَ مَا لَكُمْ مِمَّا فَرَغْتُمْ مِنْهُ وَإِذَا طَلَّقَ الْمَرءُ نِسَاءَهُ فَلْيُعْطِ الْمَالَ الَّذِي تَمَتَّعَ بِهِ مِنْهُنَّ وَالَّذِي أَعْطَىٰ طَلِّقًا فَمَا عَمِيَ عَلَيْهِ فَمِنْ ذَلِكَ مَا لَكُمْ مِمَّا فَرَغْتُمْ مِنْهُ وَإِذَا طَلَّقَ الْمَرءُ نِسَاءَهُ فَلْيُعْطِ الْمَالَ الَّذِي تَمَتَّعَ بِهِ مِنْهُنَّ وَالَّذِي أَعْطَىٰ طَلِّقًا فَمَا عَمِيَ عَلَيْهِ فَمِنْ ذَلِكَ مَا لَكُمْ مِمَّا فَرَغْتُمْ مِنْهُ﴾

”...jika kamu khawatir keduanya (suami-isteri) tidak dapat menjalankan hukum-hukum Allah, maka tidak ada dosa atas keduanya tentang pembayaran yang diberikan isteri untuk menebus dirinya.”<sup>21</sup>

Dalam konteks ini Amina Wadud mengatakan bahwa perempuan juga punya *power* yang *ique* dalam masalah perceraian yang tidak bisa diabaikan begitu saja. Dan tidak ada indikasi dalam al-Qur’ân yang dapat disimpulkan bahwa seluruh kekuasaan dalam perceraian dapat dihilangkan dari

<sup>20</sup> Fatima Mernissi, *Wanita di dalam Islam*, hlm. 94 dan 97.

<sup>21</sup> Q.S. al-Baqarah/1:229.

perempuan.<sup>22</sup> Dengan demikian dapat dipahami, bahwa hadis thalaq riwayat ibnu Majah, sebagaimana disebutkan di atas, tidak dapat dijadikan sebagai alasan untuk melarang isteri menuntut cerai kepada suaminya, karena matan hadis tersebut bertentangan dengan surat al-Baqarah ayat 229.

### Konstruksi Autentikasi Muhaddisûn.

Kata hadîs<sup>23</sup> berasal dari bahasa ‘Arab; *al-hadîts*, jamaknya, *al-abâdîts*, *al-hidtsân* dan *al-hudtsân*. Dari segi bahasa, kata ini memiliki banyak arti di antaranya; “*al-jadîd*” (yang baru) lawan dari “*al-qadîm*” (yang lama), dan “*al-khabar*” (kabar atau berita).<sup>24</sup> Dalam istilah ilmu hadis, kata hadis menunjukkan arti segala sabda, perbuatan, taqrir dan hal ihwal yang disandarkan kepada Nabi Muhammad SAW. Ibnu al-Subky tidak memasukkan “taqrir” sebagai bagian dari rumusan definisi hadis. Alasannya karena “taqrir” telah tercakup dalam “*af’âl*” (perbuatan Nabi). Sekiranya, kata taqrir dinyatakan secara eksplisit, maka rumusan definisi akan menjadi “*ghair mani*”<sup>25</sup>. Akan tetapi umumnya ulama hadis berpendapat bahwa taqrir merupakan salah satu unsur dari hadis.

Sebagai penjelasan terhadap al-Qur’ân, kemunculan hadis dimaksudkan untuk memberi penjelasan serta pedoman bagi para sahabat-sahabatnya. Hadis Nabi diterima oleh sahabat untuk selanjutnya ditransmisikan kepada generasi selanjutnya. Proses transmisi dari sahabat kepada generasi sesudahnya mengalami suatu perkembangan, bisa berkelanjutan, terputus atau mengalami suatu perubahan, bahkan terjadi penyimpangan.

<sup>22</sup> Amina Wadud, *Qur’ân and Women*, (New York: Oxford University Press, 1999), hlm. 80.

<sup>23</sup> Kata hadis telah menjadi salah satu kosakata bahasa Indonesia yang berarti semua aktivitas yang disandarkan kepada Nabi SAW baik yang berkaitan dengan ucapan, perbuatan, taqrir dan hal ihwal dari Nabi SAW. Lihat WJS. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1985), hlm. 338.

<sup>24</sup> Majid al-Din bin Asir, *Al-Nihâyah fi Gharîb al-Hadîs*, (Mesir: Isa Bâbi al-Halabi wa Syârakah, t.t.), hlm 350-1.

<sup>25</sup> Al-Banani, *Hasyîyah ala Syarh Muhammad bin al-Mahally Jam’ al-Jawâmi’ li al-Imâm Taj al-Din ‘Abd al-Wahhâb ibn al-Subkî*, (Mesir: Dâr Ihyâ al Kutub al- Arabiyah, t.t), hlm 94-5.

Dengan demikian, maka setiap perintah Rasul SAW maupun larangannya mesti ditaati. Apabila ada orang yang meragukan Muhammad sebagai Rasul Allah, sama kafirnya dengan meragukan al-Qur'ân sebagai wahyu Allah. Akan tetapi mempersoalkan apakah suatu hadis berasal dari dan betul-betul dikatakan oleh Nabi adalah persoalan lain. Harus ada perbedaan yang jelas antara mengingkari Muhammad sebagai Rasul Allah dengan meragukan apakah suatu hadis itu betul-betul darinya. Apabila mempersoalkan hadis yang berasal dari lingkaran yang kedua tadi dimaksudkan sebagai sikap kritis terhadap hadis, maka hal itu bukanlah merupakan sesuatu yang tabu. Sebab, selain faktor kodifikasi, juga hadis diterima oleh para penerima (sahabat, tabi'in dan seterusnya) dalam konteks dan kondisi yang berbeda-beda pula.

Ulama hadis telah menetapkan lima syarat bagi sahihnya sebuah hadis. Kelima syarat tersebut, tiga berkenaan dengan *sanad* dan dua berkenaan dengan *matn*<sup>26</sup>. Yang berkaitan dengan *sanad*, disamping *sanad* harus bersambung, semua *perawi*-nya juga harus *dhâbit* dan *thiqât*, inilah yang dimaksud dengan kritik eksternal. Sedangkan yang berkaitan dengan *matn*, adalah keharusan tidak adanya *syâdz* dan *'illat*. Hal yang kedua ini termasuk kritik internal dengan melihat kriteria, yaitu: a. formasi kata, termasuk kehalusan kata-kata yang dipilih Nabi; b. makna hadis tidak bertentangan dengan akal sehat manusia, ilmu pengetahuan yang teruji dan sunnah Allah; c. kesesuaian dengan nash al-Qur'ân dan hadis *mutawâtir*. seleksi tersebut dilakukan dengan maksud mencari hadis yang dipandang shahih untuk bisa diamalkan (*ma'mûl bih*) dan menyisihkan yang lain yang tidak dapat diamalkan (*ghair ma'mûl bih*). Dari seleksi tersebut muncullah kategori-kategori hadis *shahîh*, *hasan* dan *dha'îf*.

Pengujian terhadap syarat yang berkaitan dengan *sanad* telah dilakukan sejak awal dengan cara meneliti kredibilitas para perawi, sehingga muncullah cabang ilmu hadis yang disebut dengan *al-jarh wa al-ta'dîl*. Yakni persyaratan

bagi seorang *râwî* dalam kaitannya dengan diterima atau tidaknya hadis yang diriwayatkannya. *Al-jarh* mengandung pengertian yang berkaitan dengan cacat-cacat seorang *perawi* yang menjadi dasar riwayatnya ditolak. Sedangkan *al-ta'dîl* mengandung pengertian yang berkaitan dengan 'adalah *al-râwî* (sifat adil *perawi*), atau penyebab riwayat seorang rawi dapat diterima.

*Al-jarh wa al-ta'dîl* dilakukan pada lapisan (*tabaqât*) tabi'in terus kebawahnya. Sedangkan lapisan sahabat tidak dilakukan *al-jarh wa al-ta'dîl*. Artinya keadilan sahabat dalam meriwayatkan hadis tidak perlu dipersoalkan. Ini hendaknya tidak disalahpahami sebagai orang-orang yang terbebas dari dosa, melainkan sekedar keyakinan bahwa dalam meriwayatkan hadis, para sahabat tidak pernah bermaksud membuat pendustaan kepada Nabi.

Penilaian hadis sesuai dengan tujuannya mengandung pengertian perhatian yang sungguh-sungguh untuk mengetahui derajat, kualitas, nilai dan keabsahan suatu hadits untuk diketahui, posisi dan kedudukannya sekaligus pula termasuk di dalamnya pengertian diterima atau ditolak. Penilaian berarti "to appraise carefully"<sup>27</sup>. Penilaian selalu bermakna melakukan kritik. Bahwa kritik adalah : a. person skilled in judging the qualities of some class of thing, b. one who censure or find fault.<sup>28</sup> Dari pengertian ini terdapat penekanan makna penilaian lebih tertuju pada keabsahan kualitas dan bersifat menemukan kekurangan dan kesalahan.

Terminologi kritik hadis dalam aplikasinya yang positif maupun yang negatif, dimaksudkan sebagai seleksi diterimanya suatu hadis, sekaligus penangkal dari berbagai aktivitas para pemalsu dan perusak hadis.<sup>29</sup>

### Hadis Misogonis menurut Muhadditsûn.

Upaya kritik hadis yang dilakukan kelompok feminisme untuk autentikasi "hadis kepemimpinan perempuan" dan "hadis thalaq" patut dihargai. Akan tetapi, apakah upaya tersebut sudah memenuhi standarisasi kritik hadis adalah persoalan lain yang harus dikritisi.

#### 1. Hadis kepemimpinan perempuan.

<sup>26</sup> Lihat Muhammad 'Ajaj al- Khatib. *Ushûl al-Hadîth Ulûmuh wa Mustalâhubuh*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1989), hlm 304; Subbi al- Shaleh. *Ulûm al-Hadîth wa Mustalâhubuh*, (Beirût: Dâr 'Ilm al-Malâ'yain, 1988), hlm 145; Ahmad bin 'Aimiyah, *Ilm al-Hadîth*, (Tunisia :Dâr al-Kutub al-Islamiyah, t.t), hlm 109, Nuruddin Attar . *Manhâj an-Naqd fî Ulûm al-Hadîth*, (Beirût : Dâr al- Fikr, 1979), hlm 242-243; Jalaludin Abdurrahman bin Abi Bark al-Suyuti. *Tadrîb al-Râwî fî Sharh al-Nawawî*, (Madinah al-Munawwarah: Maktabah al-Ilmiyah, 1972), hlm 182.

<sup>27</sup> Jess Stein. *American Dictionary*, (New York: Random Hause, 1961), hlm. 158

<sup>28</sup> *Ibid*, hlm 107

<sup>29</sup> Mustafa al-Siba'i, *al-Sunnah wa Makânatuhâ fî al- Tasyri' al-Islami*, (-Qâhirah: Dâr al-Qaumiyyah li al-Tibâ'ah wa al-Nashr, 1960), hlm. 89.

Ketiga hadis yang dinilai sebagai misogynis yang dikatakan riwayat Imam Bukhari, setelah dilacak dengan bantuan *al-Mu'jam al-Mufabbras li Alfadz al-Ahâdis al-Nabawiyah* dan *Jami' al-Ushûl li Ahâdis al-Rasûl*, ternyata yang berasal dari koleksi Imam al-Bukhârî hanya hadis pertama saja. Hadis dimaksud terdapat dalam kitab *al-Maghâzi*, bâb “*Kitâb al-Nabi Shallallah ‘Alaibi wa Sallam ila Kisra wa Qaisar*”. Teks yang lebih ringkas terdapat dalam kitab “*al-Fitân allati Tamujuka Manj al-Bahr*”. Di samping itu juga terdapat dalam Musnad Ahmad, Sunan Tirmizi, dan Sunan al-Nasa’i dengan teks yang persis sama dengan yang terdapat pada kitâb Shahîh al-Bukhârî. Teks dalam Shahîh Bukhârî berbunyi:

حدثنا عثمان بن الهيثم حدثنا عوف عن الحسن عن أبي بكره قال لقد نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم أيام الجمل بعد ما كدت أن ألحق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم قال لما بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى قال لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة

Hadis kedua tidak terdapat dalam Shahîh Bukhârî melainkan terdapat dalam Shahîh Muslim, Musnad Ahmad, Sunan Abu Daud, Sunan Tirmizi, Sunan al-Nasa’i, Sunan Ibnu Majah, dan Sunan ad-Darimi, Teks hadisnya berbunyi :

حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَخْبَرَنَا الْمُحَرَّرُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ - وَهُوَ ابْنُ زَيْدٍ - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْأَصَمِّ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ الْأَصَمِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَفْطَعُ الصَّلَاةَ الْمَرْأَةُ وَالْجَمَارُ وَالْكَلْبُ وَيَقِي ذَلِكَ مِثْلُ مُؤَخَّرَةِ الرَّحْلِ

Hadis ketiga juga tidak terdapat dalam Shahîh Bukhârî, melainkan diriwayatkan oleh Imam Ahmad. Teksnya berbunyi;

حَدَّثَنَا رَوْحٌ، حَدَّثَنَا سَعِيدٌ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَبِي حَسَّانٍ الْأَعْرَجِ، أَنَّ رَجُلَيْنِ، دَخَلَا عَلَى عَائِشَةَ فَقَالَا: إِنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ يُحَدِّثُ أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، كَانَ يَقُولُ: " إِنَّمَا الطَّيْرَةُ فِي الْمَرْأَةِ، وَالْذَّابَّةُ، وَالْذَّارُ

Dalam penelitian terhadap ketiga hadis tersebut terlihat dengan jelas bahwa kelompok ini tidak dapat melepaskan diri dari pandangan minornya terhadap matan hadis tersebut akibat dari faham feminis yang memang sangat sensitif dengan segala sesuatu yang berbau ketidakadilan gender. Oleh sebab itu, penelitiannya berangkat dari asumsi bahwa tidak mungkin Rasulullah SAW yang sangat menghormati dan memuliakan kaum

perempuan menyatakan hal yang membenci perempuan. Akhirnya penelitiannya diarahkan kepada perawi hadis yaitu; Abu Bakrah dan Abu Hurairah.

Dari berbagai pemikiran dan analisis mereka terhadap Abu Bakrah dan Abu Hurairah, terkesan sangat mengada-ada dan bersifat subjektif. Penilaian minor kelompok feminisme terhadap kedua perawi tersebut lebih didorong oleh interpretasinya yang negatif terhadap matan hadis, akibat dari bias feminisme yang mereka perjuangkan. Oleh karena itu, mereka melakukan rekayasa-rekayasa untuk memberikan penilaian minor terhadap kedua perawi tersebut.

Dalam hal yang berkaitan dengan Abu Barkah umpamanya, kelompok feminisme tidak hanya mengupas sikap Abu Bakrah dalam perang Jamal antara Aisyah dan Ali, akan tetapi juga mengatakan bahwa Abu Bakrah pernah dihukum cambuk oleh khalifah Umar bin Khattab dalam kasus tuduhan perzinahan yang dilontarkannya terhadap *Mughirah ibn Shu'bah*. Oleh karena itu, riwayatnya harus ditolak.<sup>30</sup>

Esensinya, kasus hukum cambuk yang diberikan khalifah Umar bin Khattab kepada Abu Bakrah tidak dapat dijadikan alasan untuk menolak kredibilitasnya sebagai perawi hadis, meskipun apa yang dikatakan Mernissi itu benar adanya. Abu Bakrah pernah dijatuhi hukuman dera sebanyak 80 kali karena tuduhan perzinahan itu. Akan tetapi bukan berarti Abu Bakrah sengaja memberikan kesaksian palsu. Sebab, dia dan dua orang saksi lain yakin dengan kesaksiannya, sedangkan saksi yang satu lagi ragu-ragu. Al-Maududi mengatakan bahwa Mughirah yang dituduh melakukan perbuatan zina memang melakukan hubungan seksual, tapi bukan dengan perempuan yang dituduhkan melainkan dengan isterinya sendiri yang kebetulan wajahnya mirip dengan orang yang dituduhkan itu.<sup>31</sup> Jadi masalah sebenarnya adalah kesalahpahaman. Akan tetapi karena sudah diangkat ke pengadilan, maka secara hukum apabila tuduhan itu tidak terbukti maka hukuman tetap dijalankan.

<sup>30</sup> Fatima Mernissi, *Wanita di dalam Islam*, hlm. 7

<sup>31</sup> Mustafa al-Siba'i, *al-Sunnah wa Makânatuhâ fi al- Tasyri' al-Islami*, hlm. 94.

Demikian juga pandangannya tentang Abu Hurairah. Kelompok feminisme tidak hanya mencurigai latar belakang pribadinya, tetapi juga mencurigai sikapnya yang menolak tugas yang diberikan khalifah Umar bin Khattab kepadanya untuk memangku jabatan Gubernur. Alasan penolakan itu, menurut Mernissi dilatarbelakangi oleh perasaan bersalah dan rasa malasnyanya. Karena Umar bin Khattab pernah mencurigai asal usul kekayaannya yang bernilai 10.000 dinar sesaat setelah bertugas sebagai Gubernur di Bahrain.

Dalam kitab *al-Sunnah Qabla al-Tadwin*,<sup>32</sup> dijelaskan bahwa semula Umar bin Khattab memang merasa curiga terhadap asal-usul kekayaan Abu Hurairah yang bernilai 10.000 dinar. Akan tetapi setelah diadakan penelitian, Umar dapat mempercayai laporan Abu Hurairah tentang asal-usul hartanya itu. Itulah sebabnya Umar bin Khattab kembali menawarkan kepada Abu Hurairah jabatan Gubernur di tempat lain. Tawaran yang kedua itulah yang ditolak Abu Hurairah. Jadi, bukan pekerjaan biasa untuk mencari penghasilan sebagaimana dikatakan Mernissi. Dan penolakan Abu Hurairah itu bukan pula karena merasa bersalah atau karena sifat pemalasnya. Abu Hurairah mengatakan bahwa penolakannya itu dilatarbelakangi oleh rasa kekhawatirannya akan ketidakmampuannya dalam mengemban amanah itu.<sup>33</sup> Dengan demikian adalah tidak logis bila menjadikan penolakan ini sebagai alasan melemahkan kredibilitasnya sebagai periwayat hadis, sebagaimana yang dituduhkan terhadap Abu Bakrah dalam kasus qazab.

Disisi lain, untuk mengatakan matan suatu hadis bertentangan dengan nash yang lain maka kita dituntut memahami teks hadis tersebut dengan baik, termasuk memahami asbâb al-wurud-nya. Ibnu Hajar al-Asqalani dalam "*Fath al-Bari*" mengatakan bahwa untuk memahami teks hadis kepemimpinan wanita, riwayat Abu Bakrah dan Abu Hurairah kita harus merujuk kepada peristiwa pertama antara Nabi dengan Kisra, karena kedua peristiwa tersebut saling berkaitan.<sup>34</sup> Ibnu Hajar lebih lanjut mengatakan bahwa pada tahun ke-7H, Nabi Muhammad SAW mengirim surat kepada

Kisra ibn Barwis ibn Harmuz ibn Anusyirwan. Surat tersebut diantarkan oleh Abdullah ibn Huzaiifah kepada Gubernur Persia di Bahrain, al-Munzir ibn Sawi al-'Abdi, untuk disampaikan ke Kisra. Setelah membacanya Kisra merobek-robek surat Nabi Muhammad dengan penuh amarah. Dia mengirim surat perintah kepada Gubernur-nya di Yaman, Bazan, supaya mengutus dua orang untuk menemui Nabi Muhammad di Hijaz. Misi yang dibawa oleh kedua orang tersebut adalah membawa Nabi Muhammad SAW menghadap kisra, kalau tidak bersedia, Bazan, diminta mengirim pasukan untuk membunuh-nya.<sup>35</sup>

Melalui dua orang utusan itu, Nabi Muhammad SAW mengirim pesan kepada Bazan, bahwa "Tuhanku mematikan tuannya malam ini". Waktu itu, hari Selasa 10 Jumadil 'Ula tahun ke-7H. Memang benar, Kisra dibunuh oleh putranya sendiri, Syirawih. Mengetahui kebenaran ucapan Nabi Muhammad SAW, Bazan dan pengikutnya masuk Islam.

Sebelum Kisra terbunuh, dia telah mencium upaya makar yang akan dilakukan oleh anaknya itu. Untuk itu, dia memasang perangkap untuk membunuh anaknya itu dengan cara memasukkan racun kedalam sebuah peti yang diberi tulisan "*Haq al-Jima', man tanawalahu kadha, jama'a kadha*". Tulisan ini dibaca Syirawih enam bulan setelah bapaknya meninggal. Dia terjebak dan mati. Setelah itu, pihak keluarga mengangkat putri Kisra yang bernama Buran menjadi Kisra. Hal itu dilakukan karena tidak ada lagi saudara-saudaranya yang laki-laki untuk diangkat sebagai Kisra, karena semuanya telah dibunuh Syirawih.<sup>36</sup>

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa riwayat Abu Bakrah, seperti tersebut diatas adalah berkaitan dengan kerajaan Persia. Nabi Muhammad SAW tidak bermaksud menyatakan secara normatif, bahwa kerajaan atau negara manapun kalau dipimpin oleh seorang wanita akan hancur. Akan tetapi Nabi Muhammad SAW mengatakan hal tersebut dalam konteks do'a ketika suratnya dirobek-robek oleh Kisra. Oleh karena itu, maka hadis ini tidak dapat dinilai sebagai hadis misoginis.

Demikian halnya dengan hadis riwayat Abu Hurairah, tentunya juga mempunyai asbâb al-wurud yang pemahamannya tidak harus terlepas dari

<sup>32</sup> Muhammad 'Ajâj al-Khattib, *al-Sunnah Qabla al-Tadwin*, (Beirut: Dâr al-Fikri, 1971) hlm. 415-416.

<sup>33</sup> *Ibid*

<sup>34</sup> Ibn Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari Syarh Shahîb al-Bukhârî*, (Beirut: Dâar al-Fikri, t.t), Juz viii, hlm. 127-128.

<sup>35</sup> *Ibid*.

<sup>36</sup> *Ibid*

konteks penyebab hadis itu disabdakan Rasulullah SAW. Oleh karena itu, penyebutan wanita, anjing dan keledai dalam satu kalimat tidak berarti bahwa hadis itu misoginis. Karena dalam asbâbul wurud dikatakan bahwa yang melakukan shalat itu adalah laki-laki dan yang melintas itu adalah wanita dan dua ekor binatang. Al-Nawawi mengatakan bahwa yang dimaksud dengan memutuskan shalat adalah berkurangnya kesempurnaan shalat karena konsentrasi “mushalli” terganggu dengan kejadian tersebut.<sup>37</sup> Jadi, bukan shalatnya menjadi batal akibat melintasnya wanita dan binatang.

## 2, Hak thalaq perempuan.

Pelacakan hadis “hak thalaq”, dilakukan dengan menggunakan kitab “*al-Mu’jâm al-Mufabras li Alfâd al-Abâdis al-Nabawiyah*” yang disusun oleh Weinsinck. Hadis dimaksud terdapat dalam Sunan Ibnu Majah bab *karâhiyah al-kebulû’ li al-mar’ah*. Teks hadisnya berbunyi;

و عن ثوبا قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أيما امرأة سألت زوجها الطلاق في غير ما بأس فحرام عليها رائحة الجنة

Hadis thalaq lainnya dalam Sunah Ibn Majah, disebutkan dengan redaksi yang berbeda, yaitu;

حدثنا بكر بن خلف أبو بشر حدثنا أبو عاصم عن جعفر بن يحيى بن ثوبان عن عمه عمارة بن ثوبان عن عطاء عن ابن عباس، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (( لا تسأل المرأة زوجها الطلاق في غير كُنْهِهِ فتجد ريح الجنة. وإن ربحها ليجد من مَسِيرَةٍ أربعين عاما))<sup>38</sup>

حدثنا أحمد بن الأزهري ثنا محمد بن الفضيل، عن حماد بن زيد، عن أيوب، عن أبي قلابة، عن أبي أسماء، عن ثوبان، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أيما امرأة سألت زوجها الطلاق في غير ما بأس فحرام عليها رائحة الجنة<sup>39</sup>

Dalam Sunan al-Tirmidzi “hadis thalak” disebutkan dengan redaksi, yaitu;

حدثنا بذلك بندار، قال: أخبرنا عبد الوهاب، قال: أخبرنا أيوب، عن أبي قلابة، عن حدثه، عن ثوبان، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((أيما امرأة سألت زوجها طلاقاً من غير ما بأس فحرام عليها رائحة الجنة))<sup>40</sup>

Dalam riwayat Abu Dawud disebutkan dengan redaksi yang sama, yaitu;

حدثنا سليمان بن حرب، نا حماد، عن أيوب، عن أبي قلابة، عن أبي أسماء، عن ثوبان قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((أيما امرأة سألت زوجها طلاقاً في غير ما بأس فحرام عليها رائحة الجنة))<sup>41</sup>

Demikian juga dalam riwayat Ahmad Ibn Hanbal juga menggunakan redaksi yang sama dengan Tirmidzi dan Abu Dawud, yaitu;

حدثنا عبد الله، حدثني أبي، حدثنا إسماعيل، حدثنا أيوب عن أبي قلابة، عن حدثه عن ثوبان قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((أيما امرأة سألت زوجها الطلاق من غير ما بأس فحرام عليها رائحة الجنة))<sup>42</sup>

Sementara redaksi yang sama juga terdapat dalam riwayat Ad Darimi, yaitu;

(حدثنا) محمد بن الفضل ثنا حماد بن زيد عن أيوب عن أبي قلابة عن أبي أسماء عن ثوبان، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((أيما امرأة سألت زوجها الطلاق من غير ما بأس فحرام عليها رائحة الجنة))<sup>43</sup>

### a. Ibnu Majah.

Nama lengkapnya adalah Abu Abdullah Muhammad bin Yazid Majah Al-Rabi’ Al-Qazwini lahir di Qazwin tahun 209 H dan wafat tanggal 22 Ramadhan 273 H. Beliau berguru kepada Abu Bakr bin Abi Syaibah Muhammad bin Namir bin Ammar, Muhammad bin Rum, serta Ahmad bin al-Azhar bin Basyir bin Adam. Para Ulama, antara lain Abu Ya’la al-Khalil al-Qazwini mengatakan bahwa beliau adalah seorang tsiqât, shadûq, dan

<sup>40</sup> Ibn ‘Isa At Tirmidzi, *Jami’ul Kabir*, Bairut: Dâr ul-Gharab al Islamiy, 1998), Juz II, hlm. 478.

<sup>41</sup> Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, (Riyadh: Dâr al Ma’arif, t,t), Juz 2, hlm. 388.

<sup>42</sup> Ahmad bin Hanbal, *Al Musnad*, (Bairut: Dâr al Fikri, 1994), Juz. 8, hlm. 323.

<sup>43</sup> Ad Darimi, *Sunan Ad Darimi*, (Riyadh; Dâr Ihya as Sunnah An Nabawiyah, t.t), Juz 2, hlm. 162.

<sup>37</sup> Imam an-Nawawi, *Shahîh Muslim bi Syarh al-Imâm an-Nawâwî*, (Beirut: Dâr al Fikri, 1981), Juz. II, hlm. 226-227.

<sup>38</sup> Lihat Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah*, (Kairo: Dâr Ibnu Haitsamir, 2005), Juz I hadis no. 276.

<sup>39</sup> *Ibid*.

hujjah. Sementara az-Zahabi mengatakan, bahwa Ibnu Majah merupakan seorang ahli hadis yang besar.<sup>44</sup>

b. Ahmad bin al-Azhar Mani'.

Beliau adalah Ahmad bin al-Azhar bin Mani' yang biasa di panggil dengan sebutan Abu Azhar. Dia termasuk ahli hadis dari golongan "tabaqât al-wusthâ" dari tâbi' al-tâbi'in dan merupakan guru dari Ibnu Majah. Tinggal di Nahawand sampai ia meninggal dunia tahun 263 H.

Beliau berguru kepada Adam bin Iyas, Ruh Ibnu Abi Ubaidah Ibnu A'la Abdurrahman Ibnu Waqid Ibnu Muslim, Abdurrazaq ibnu Hammam Ibnu Nafi'. Serta muhammad bin Fadl. Umumnya ahli hadis mengkategorikannya sebagai rawi yang kredibel dengan berbagai sebutan, misalnya "min ahli siddiq wal amânah" dan sebagai rawi *hasanul hadis*. Ibnu Hibban mengatakannya sebagai rawi "zakarahu fi al-tsiqât". Tidak seorang ahli hadis pun yang *menjarb* riwayatnya.

c. Muhammad bin Fadl.

Nama lengkapnya adalah Abu Nu'man Muhammad bin Fadl. Dia termasuk tâbi' al-tâbi'in kecil yang bernasab kepada as-Sadusi, tinggal di Bashrah dan wafat di sana pada tahun 224 H. Beliau berguru, diantaranya kepada Hammad bin Zaid bin Dirham, Hammad bin Salamah bin Dinar, Abdullah ibnu Mubarrak bin Wadih, serta Mahdi bin Maimun. Para ulama hadis tidak sepakat dalam menilai riwayat Muhammad bin Fadl ini. Sebagian menilainya sebagai rawi yang *tsiqât*. Akan tetapi sebagian ahli hadis yang lain, seperti an-Nasa'i dan al-Bukhari menempatkannya sebagai rawi "taghayyara fi akhkiri umrili". Artinya, di akhir hayatnya beliau sering keliru.

d. Hammad bin Zaid.

Beliau adalah Hammad bin Zaid bin Dirham. Sering dipanggil dengan sebutan al-Azraq. Dia merupakan tabaqat al-wusthâ dari tâbi' al-tâbi'in. Menetap di Bashrah dan wafat di sana tahun 179H. Para ulama hadis menilainya sebagai rawi *tsiqât tsabât*.

e. Ayyûb.

<sup>44</sup> Muhammad Abu Syuhbah, *Kutub al-Sittah: Menggali Enam Pokok Kitab Hadis Shahih*, terj. Ahmad Utsman, (Surabaya: Pustaka Progresif, 1993), hlm. 97-8.

Nama lengkapnya adalah Ayyûb bin Abi Tamîmah ibn Kisân. Beliau termasuk tabaqât al-sughrâ dari tâbi'in. Tinggal di Bashrah hingga akhir hayatnya tahun 131H. Para ulama hadis menilainya sebagai rawi yang *tsiqât, tsabât* dan *hujjah*.

f. Abi Qilâbah.

Beliau adalah Abi Qilâbah Abdullah bin Zaid bin Amr bin Nabîl. Dia termasuk *tabaqât wusthâ min al-tâbi'in*. Tinggal di Bashrah dan wafat di Syam tahun 104 H. Dia pernah berguru kepada Anas bin Malik, Tsabit bin Dahhâk bin Khalîfah dan, 'Amr bin Mu'âwiyah. Ulama hadis memasukkan ke dalam rawi yang *tsiqât*. Bahkan, Abu Hatim al-Razi menyebutnya sebagai *râwi tsiqât la yu'rafu lahu tadlis*.

g. Abi Atsma'.

Nama lengkapnya Amr ibnu Mursyid Abu Atsma'. Beliau termasuk tabaqât wusthâ min al-tâbi'in. Dia tinggal di Syam sampai akhir hayatnya. Dia pernah belajar hadis kepada Tsauban ibnu Mujaddad. Murid-muridnya antara lain; Abu Qilâbah Abdullah bin Zaid bin Amr bin Nabil, Makhyul, Yahya bin Haris. Ulama hadis menilainya sebagai *râwi* yang *tsiqât*.

h. Tsauban bin Mujaddad.

Beliau termasuk kalangan sahabat yang bernasab pada al-Hasyimi dan sering dipanggil dengan sebutan Abu Abdullah. Tinggal di Syam dan wafat di Hulwan pada tahun 54 H. Para ulama mengkategorikan sebagai salah seorang sahabat yang mempunyai tingkat keadilan dan ketsiqahan yang paling tinggi.

Dari aspek matan, "hadis thalâq" riwayat Ibnu Majah dari Tsauban ibnu Mujaddad tidak bermasalah. Artinya, berdasarkan standarisasi keshahihan *matn* hadis, seperti yang disebutkan di atas, maka *matn* hadis ini memenuhi unsur keshahihan *matn*. Karena memang tidak ada kerancuan dalam struktur bahasa dan maknanya tidak bertentangan dengan logika, apalagi bertentangan dengan ayat al-Qur'ân maupun hadis mutawatir.

Kecuali itu, terdapat pula hadis-hadis yang menjadi *syâhid* atau *mutâbi*,<sup>45</sup> yang mempertegas ketidakbolehan isteri minta cerai pada suaminya.<sup>46</sup>

Meskipun demikian, dalam salah satu riwayat dikatakan bahwa Rasulullah membolehkan perempuan menuntut *khulu'*.<sup>47</sup> Hal ini, misalnya terlihat dalam kasus Habibah yang pernah menuntut *khulu'* kepada suaminya, Tsabit bin Qais. Dalam kasus tersebut Rasulullah mengabulkan permohonan cerai Habibah terhadap suaminya dengan menyuruh mengembalikan kebun yang diberikan suaminya.<sup>48</sup>

Abu Syuqah menjelaskan alasan Habibah minta cerai pada suaminya, yaitu karena dia tidak suka dengan suaminya yang pendek, dan hitam kulitnya. Dia khawatir akan melakukan kekufuran terhadap suaminya itu. Sebab dia tidak dapat berbuat baik terhadap suaminya, karena memang dia tidak mencintainya. Dalam hadis riwayat Ibnu Abbas, diceritakan bahwa Habibah pernah datang kepada Rasulullah dan mengadukan perihal suaminya itu. Habibah mengatakan: "Ya Rasulullah!, Saya memang tidak meragukan akhlak suami saya, tetapi saya khawatir akan berbuat kekufuran kepadanya. Seandainya saya tidak takut kepada Allah SWT, niscaya saya ludahi wajah suamiku". Kemudian Rasulullah bersabda: apakah kamu mau mengembalikan kebun yang telah diberikan suamimu kepadamu? Habibah menjawab; "mau ya Rasul". Maka setelah kebun itu dia kembalikan, Rasulullah lalu menceraikan mereka.<sup>49</sup>

Peristiwa tersebut dapat dilihat dalam hadis riwayat Imam Bukhari dan Nasa'i, sebagai berikut;

عن ابن عباس أن امرأة ثابت بن قيس أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله ثابت بن قيس لا أعيب عليه في خلق ولا دين ولا كن أكره الكفر بعد الدخول في الإسلام، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أتردّين عليه حديقته؟ فقالت: نعم، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اقبل الحديقة وطلقها طلاقاً واحدة (رواه البخاري والنسائي)<sup>50</sup>

Pertanyaannya, apakah hadis riwayat Tsauban ibn Mujaddad tidak kontradiktif dengan hadis *khulu'*? Seandainya kontradiktif, apakah matn hadis tersebut mardud. Sebaliknya, kalau tidak kontradiktif, bagaimana solusi yang harus ditempuh?

Riwayat Tsauban ibn Mujaddad yang kelihatan kontradiktif dengan hadis *khulu'*, penyelesaiannya dapat dilakukan dengan menggunakan "*al-jam'u*", yakni dengan cara mengkompromikannya. Artinya, kedua riwayat tersebut baik yang melarang ataupun yang membolehkan isteri minta cerai kepada suaminya, sama-sama diamalkan. Caranya adalah dengan melihat alasan dan argumen yang dikemukakan oleh isteri. Apakah alasan tersebut dapat dibenarkan oleh syara' atau tidak. Misalnya, suami tidak mau memberi nafkah lahir atau nafkah bathin, kepada isterinya. Atau suaminya melakukan "selingkuh", atau pemabuk, pejudi dan sebagainya. Jika terdapat faktor-faktor seperti tersebut di atas, maka isteri diberikan hak untuk meminta cerai kepada suaminya. Namun sebaliknya, jika yang dijadikan sebagai alasan itu hanya keadaan yang bersifat duniawi, seperti kecantikan umpamanya, maka haram bagi isteri menuntut cerai kepada suaminya.

Dengan demikian, jelaslah bahwa hadis riwayat Tsauban ibn Mujaddad bukan hadis misogynis yang menghilangkan sama sekali hak perempuan menuntut cerai pada suaminya. Artinya, perempuan juga *power* yang *ique* dalam masalah perceraian yang tidak bisa diabaikan begitu saja, selama mereka punya alasan yang dibenarkan oleh hukum syara'. Sayyid Sabiq menyebut dua alasan yang boleh isteri minta cerai kepada suaminya,

<sup>50</sup>Selanjutnya lihat, *Kitab Shabih Bukhari* dalam kitab Thalaq no. 12 dan Imam an-Nasa'i, dalam *Is'ad Ar Raa'i bi Ifradi wa Zawaidi An Nasa'i*, bab khulu', hal. 361.

<sup>45</sup> Pengertian dari dua istilah ini yang dipedomani mayoritas ulama hadis, yaitu: *mutâbi* adalah hadis yang menyerupai hadis pokok (*al-fard*) baik secara lafal dan makna, atau makna saja dengan memiliki kesamaan pada shahabat yang meriwayatkannya. Sedangkan *syâhid* adalah sebaliknya, dimana memiliki perbedaan pada shahabat yang meriwayatkannya. Lihat: Mahmud ath-Thahhân, *Taysîr Mushthalah al-Hadîts*, (Surabaya: Bangkul Indah, t.th.), hlm. 141.

<sup>46</sup> Lihat hadis riwayat Ibnu Majah dari Ibnu Abbas dan riwayat al-Tirmizi dari 'Uqbah bin Amru dalam tulisan ini.

<sup>47</sup> Khulu' berasal dari bahasa Arab "*khul'us Tsaub*", yang berarti melepaskan pakaian. Para Fuqaha' mendefinisikan khulu' dengan perceraian seorang suami atas isterinya karena permintaan isteri dengan cara menebus dirinya dengan memberi tebusan. Lihat HAS. Al-Hamdani, *Risalah Nikah*, terj. Agus Salim, (Jakarta: Pustaka Amani, 1985), hlm. 227

<sup>48</sup> Imam Bukhari, *Shabih Bukhari*, Juz. III, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.) hlm. 273

<sup>49</sup> Perawi hadits ini mengatakan, bahwa kasus ini merupakan kasus *khulu'* pertama kali dalam Islam. Lihat Ash-Shan'ani, *Subulus Salâm*, Juz. III, (Mesir: Mustafa al-Bâbi al-Halabi, t.t.), hlm. 168.

yaitu; *pertama, 'uyûb al-kehalqiyah* (cacat tubuh) *kedua, al-sû'u al-kebulûqiyah* (cacat moral).<sup>51</sup>

Ibnu Majah mengatakan, bahwa alasan yang dibenarkan syara' adalah "*al-dharâr wa al-syddah allati taljanha ila su'ali al-mufaraqah*", yaitu bahaya atau kepayahan yang dapat menyebabkan isteri boleh meminta cerai. Artinya, jika isteri mempunyai alasan-alasan tertentu yang dapat dibenarkan oleh syara', maka isteri boleh meminta cerai kepada suaminya. Sebab, pernikahan sesungguhnya merupakan sebuah ikatan yang mesti dipatuhi oleh kedua belah pihak yang melakukan 'aqad itu. Oleh karena itu, ketika salah seorang merasa tidak ada kecocokan atau merasa dirugikan dalam ikatan itu maka dia berhak menuntut pembatalan.<sup>52</sup>

Keberadaan khulu' sebagai suatu proses untuk mengakhiri suatu perkawinan dapat dipandang sebagai bentuk penghargaan Islam terhadap kaum perempuan, yang sebelumnya hanya merupakan hak prerogatif suami. Dilihat dari perspektif historis, kasus khulu' pernah terjadi pada masa jahiliyah. Namun hal itu hanya untuk kalangan tertentu saja, seperti kasus putri Amir bin Dharb.<sup>53</sup> Sebaliknya Islam memberikan hak khulu' kepada semua perempuan tanpa membedakan status sosialnya. Kebolehan khulu' secara tegas disebutkan dalam surat al-Baqarah ayat 229 sebagaimana disebutkan di atas.

### Kesimpulan.

Dari uraian di atas dapat diambil kesimpulan sebagai berikut :

1. Istilah hadis misoginis tidak dikenal dalam literatur hadis klasik maupun kontemporer. Istilah hadis misoginis dikemukakan oleh kelompok feminis terhadap hadis-hadis yang menurut mereka hadis tersebut merendahkan martabat perempuan.
2. Secara metodologi, kritik hadis yang dilakukan oleh kelompok feminis untuk menentukan kualitas suatu hadis telah sesuai dengan metodologi kritik hadis yang telah ditetapkan ahli hadis. Akan tetapi ketika

melakukan autentikasi terhadap hadis-hadis yang dipandang sebagai misogonis seperti riwayat Abu Bakrah dan Abu Hurairah, kelompok feminis melakukan rekayasa-rekayasa serta interpretasi yang terkesan mengada-ada. Oleh karena itu, pendapat mereka yang mengatakan hadis kepemimpinan wanita riwayat Abu Bakrah dan Abu Hurairah sebagai hadis dha'if tidak terbukti.

3. Hadis thalaq riwayat Ibnu Majah dari Tsauban Ibnu Mujaddad, bukan hadis dha'if. Hadis tersebut adalah hadis hasan, karena di dalam sanadnya terdapat rawi yang mengalami *ikhtilâf al-dhabti* pada akhir hayatnya, yaitu; Muhammad ibnu Fadl. Namun hadis tersebut punya *syâhid* atau *mutâbi'*, yaitu hadis riwayat Imam Ahmad, Ad-Darimi, dan at-Tirmizi. Maka oleh karena itu, derajatnya berubah menjadi hadis *shahîh lighairihi*.
4. Autentikasi terhadap hadis-hadis yang mereka nilai misoginis telah mengalami bias feminisme, sehingga mereka menutup diri untuk menilainya secara objektif. Namun, semuanya masih terbuka untuk didiskusikan.

<sup>51</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jilid. XII, hlm. 229

<sup>52</sup> Asghar Ali Enginer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajdi dan Cici Farkha, (Yogyakarta: LSPPA, 2000), hlm. 185.

<sup>53</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jilid. XII, hlm. 296.



## BAB VII

### HADIS MISOGINIS DALAM PANDANGAN FATIMA MERNISSI

#### Pendahuluan.

Setidaknya satu dasa warsa terakhir, wacana keislaman diwarnai dengan berkembangnya suatu trend pemikiran dan gerakan yang cukup radikal, yaitu feminisme. Dikatakan radikal, karena ia muncul dengan paradigma baru yang dapat disebut sebagai anti tesis terhadap paradigma pemikiran dan gerakan Islam selama ini yang bersifat androsentris (berpusat pada laki-laki). Gerakan ini menyerukan issu-issu kesetaraan gender antara laki-laki dan perempuan di dalam agama dan kehidupan kemasyarakatan.

Kalau kita lacak, sebenarnya gerakan ini muncul jauh sebelumnya, yakni pada akhir abad ke-18 ketika Qasim Amin, seorang intelektual Mesir, mempublikasikan karya kontroversialnya *Tabrir al-Mar'ah* (pembebasan perempuan). Kemudian dilanjutkan dengan dengan Zia Gokalp di Turki, dan beberapa tokoh lain di belahan dunia muslim yang lain. Tapi gerakan-gerakan semacam ini selama ini lebih banyak penentangannya ketimbang pendukungnya, bahkan dari kaum perempuan sekalipun.

Akhir-akhir ini muncul kembali gerakan perjuangan hak-hak perempuan (feminisme) dalam Islam, sejalan dengan pesatnya gerakan ini di Barat. Fatima Mernissi, Riffat Hasan, Amina Wadud Muhsin, Leila Ahmed untuk menyebut sebagiannya adalah pendukung gigih gerakan ini. Mereka mempunyai kesamaan pendapat bahwa akar fundamental subordinasi perempuan dalam Islam adalah paham teologis di samping masalah kultural tentang perempuan yang selama ini dirumuskan oleh para ulama yang hampir seluruhnya laki-laki. Namun mereka berbeda strategi perjuangan. Riffat Hasan dan Amina Wadud lebih menspesifikasikan dalam bidang penafsiran al-Qur'an, sedangkan Fatima Mernissi dan Leila Ahmed lebih menonjolkan kritik sejarah dan sosial. Termasuk dalam kritik sejarah ini adalah hadis yang dianggap sebagai sejarah kenabian.

Salah seorang feminis yang secara kritis mengkaji hadis-hadis Nabi Muhammad SAW adalah Fatima Mernissi. Dari karya-karyanya inilah diperkenalkan istilah "Hadis Misoginis" dalam studi hadis kontemporer.

Hadis Misoginis adalah hadis-hadis yang merendahkan martabat perempuan yang mana hal ini mustahil diajarkan oleh Rasulullah SAW. Bagaimana pandangan Fatima Mernissi terhadap hadis-hadis Misoginis? Apa kontribusinya dalam pengembangan studi hadis kontemporer? Tulisan ini didesain untuk memberikan jawaban terhadap persoalan tersebut. Namun, sebelum akan dijelaskan terlebih dahulu sekilas tentang riwayat hidup dari tokoh tersebut.

#### Sekilas Riwayat Hidup Fatima Mernissi.

Fatima Mernissi selanjutnya disebut Mernissi dilahirkan di salah satu Harem terakhir di kota Fez Maroko pada tahun 1940-an. Masa kecilnya dihabiskan di Harem bersama sepuluh orang saudara sepupunya yang berusia sebaya. Ia sangat dekat dengan neneknya, Laila Yasmina, yang pandai mengajarkan nilai-nilai keislaman melalui cerita-cerita yang menarik hati.<sup>1</sup>

Namun, ketika ia memasuki jenjang sekolah al-Qur'an, Mernissi mendapatkan kondisi yang berbeda dari apa yang ia alami sebelumnya. Laila Faqiha, gurunya, sangat kaku dalam mengajarkan al-Qur'an. Hal inilah yang mengakibatkan Mernissi malas masuk sekolah, kecuali terpaksa. Di sekolah Mernissi menemukan dirinya terkekang dan diperlakukan secara kasar, sementara di rumah ia merasakan keindahan masa kecilnya.<sup>2</sup>

Perbedaan nilai-nilai yang diajarkan oleh nenek dan gurunya tersebut menjadikan Mernissi bersikap mendua. Sikap mendua terhadap al-Qur'an melekat pada dirinya selama bertahun-tahun sampai ia masuk sekolah menengah dengan pengetahuan al-Sunnah. Pada saat itulah Mernissi merasa kecewa ketika mendengar hadis tentang batalnya shalat seseorang dikarenakan anjing, keledai, dan perempuan yang melintas di antara orang yang shalat dan kiblat.<sup>3</sup>

Pada masa remaja, Mernissi ikut terlibat dalam gerakan kemerdekaan negaranya dari penjajahan Perancis. Ia berjuang bersama teman-teman

---

<sup>1</sup> Lihat Fatima Mernissi, *Islam dan Demokrasi*, terj. Amiruddin Arrani, (Yogyakarta: LKIS, 1994), hlm. 73-74

<sup>2</sup> Fatima Mernissi, *Wanita di Dalam Istilah*, terj. Yaizar Radianti, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1991), hlm. 80.

<sup>3</sup> *Ibid*, hlm. 82

perempuan dan laki-lakinya demi bangsa dan negaranya. Pengalaman ini nampaknya menjadikannya sebagai perempuan “pemberontak”, dan gigih memperjuangkan hak-hak perempuan dalam Islam dan masyarakat.<sup>4</sup>

Mernissi adalah seseorang sosiolog Maroko kenamaan yang mendapatkan Ph.D.-nya di Universitas Brandels USA. Ia sekarang menjabat sebagai sosiolog pada Universitas Muhammad V di Maroko. Di samping aktif dalam seminar-seminar tentang perempuan di dalam dan luar negeri dia juga aktif dalam tulis menulis. Beberapa karyanya yang terkenal, yaitu; *Women and Islam, An Historical and Theological Inquiry, Islam and Democracy, The Forgotten Queen of Islam* dan *Women in Paradise*.

### Pandangan Fatima Mernissi tentang Hadis Misoginis.

Mernissi merasa bahwa umat Islam harus kritis terhadap hadis, terutama yang berkaitan dengan perempuan. Hal ini disebabkan karena banyaknya hadis-hadis misoginis (merendahkan martabat perempuan) yang populer dalam masyarakat, yang menurutnya lemah (dhaif). Berikut ini akan diuraikan pandangan dan kritik sanad dan matan dari Mernissi terhadap hadis-hadis tersebut. Agar tidak meluas, maka dalam makalah ini akan dibatasi pada tiga hadis saja sebagai sampel. Ketiga hadis itu adalah:

لن ينجح قوم ولوا أمرهم امرأة (رواه البخاري)

“Orang-orang yang menyerahkan urusan mereka kepada perempuan tidak akan pernah mengenal kemakmuran”. (HR. Bukhari)

يقطع الصلاة المرأة والحمار و الكلب الأسود

“Anjing, keledai, dan perempuan akan membatalkan shalat seseorang apabila ia melintas di depan mereka, menyela dirinya antara orang yang shalat dengan kiblat”. (HR. Bukhari)

إنما الطيرة في المرأة و الدابة و الدار

“Ada tiga hal yang membawa sial, yaitu; perempuan, kuda dan rumah.” (HR. Bukhari)

Hadis pertama diriwayatkan oleh Bukhari dari Abu Bakrah, seorang sahabat Rasulullah. Menurut Abu Bakrah, sebagaimana diungkapkan

Mernissi, hadis itu diucapkan Rasulullah saat beliau mendengar bahwa yang menggantikan Kaisar Persi, Kirsas, adalah putrinya.<sup>5</sup> Hal ini terjadi setelah Heraklitus dari Romawi mengalahkan Persia dalam suatu peperangan. Kaisar Persi meninggal dunia dan terjadilah krisis kepemimpinan dalam kerajaan Persi. Pada saat itu banyak pihak yang mengklaim berhak atas tahta sasanid, termasuk di antaranya perempuan. Yang menjadi masalah menurut Mernissi adalah, mengapa Abu Bakrah baru mengatakan hadis itu ketika diminta dukungannya oleh Aisyah setelah ia dikalahkan Ali bin Abi Thalib dalam perang Jamal. Peristiwa itu terjadi dua puluh lima tahun setelah Rasulullah wafat.<sup>6</sup> Mengapa bukan jauh-jauh sebelumnya sebagaimana hadis-hadis yang lain, dan mengapa hanya dia sendiri yang meriwayatkannya?

Dari sinilah Mernissi melakukan kritik sanad. Abu Bakrah adalah seorang mantan Budak. Di dalam perbudakan, dia tidak memiliki apa-apa, harta, saudara bahkan harga diri. Dalam Islam, ia mendapatkan segalanya, seperti kemerdekaan, kehidupan yang layak, dan saudara sesama muslim yang amat banyak jumlahnya.<sup>7</sup> Pada saat terjadi perang Jamal, Abu Bakrah adalah pemuka kota Basrah, tempat Aisyah menanamkan pengaruhnya serta menggalang kekuatan untuk melawan Ali. Saat itu, Abu Bakrah dipojokkan dalam posisi yang amat sulit, karena beberapa faktor, di antaranya:

- Baik Ali maupun Aisyah adalah orang-orang kecintaan yang dipertemukan dalam Islam sebagai saudara.
- Tindakan melawan Ali bagaimanapun juga merupakan tindakan melawan pemerintahan yang sah. Walaupun Aisyah beranggapan bahwa Ali adalah pemimpin yang tidak adil. Akan tetapi lebih baik negara dipimpin oleh pemimpin yang tidak adil dari pada dilanda perang saudara.
- Sebagai pemuka kota Basrah, sangatlah berbahaya bagi Abu Bakrah untuk bergabung dengan Aisyah untuk melawan Ali, karena hal itu bisa menjadikan seluruh rakyat Basrah keluar untuk memerangi Ali. Untuk itu ia menahan diri dengan cara menghindarkan diri dari keterlibatannya dalam fitnah dengan menggunakan hadis yang mengatakan “Orang-

<sup>5</sup> Lihat Ibnu Hajar, *Fathul Bari*, XIII, hlm. 46

<sup>6</sup> *Ibid*, hlm. 192

<sup>7</sup> Ibn Saad, *Tabaqat*, III, hlm. 159. sebagaimana dikutip Mernissi, *Wanita...*, hlm. 65

<sup>4</sup> Lihat Fatima Mernissi, *Setara di Hadapan Allah*, (Yogyakarta: LSPA, 1996), hlm. 7

orang yang menyerahkan urusan mereka kepada perempuan tidak akan pernah mengenal kemakmuran”. Hadis itu ia sampaikan sebagai senjata diplomasi.<sup>8</sup>

Kritik matan (kandungan hadis), dilakukan Mernissi dengan menggunakan sebagaimana yang dilakukan Syeikh Muhammad al-Ghazali tentang kisah Ratu Saba` dalam al-Qur’an.<sup>9</sup> Sebagai perempuan yang memiliki kekuasaan dan kewibawaan, Ratu Saba bisa saja menolak ajakan Nabi Sulaiman untuk masuk Islam bersama rakyatnya. Tapi dia akhirnya memilih mengikuti da’wah Nabi Sulaiman setelah ditunjukkan kepadanya bukti-bukti kenabian dan kebesaran Allah. Ia mempunyai kearifan dan kebijaksanaan yang menonjol untuk mengakui bahwa ia bersama rakyatnya telah berada di jalan yang tidak benar dan sejak saat itu ia ikhlas memeluk agama Nabi Sulaiman.<sup>10</sup> Ratu Saba` adalah seorang perempuan yang sukses dalam memimpin dan dicintai rakyatnya. Ditangannya negaranya mencapai kemakmuran material, dan ditangannya pula rakyatnya mendapatkan hidayah Allah.

Ayat-ayat al-Qur’an tentang Ratu Saba` ini tidak bisa tidak memberikan gambaran betapa jenis kelamin bukanlah ukuran sukses tidaknya suatu kepemimpinan. Kecakapan dan kemampuan yang dianugerahkan Allahlah yang menjadi ukurannya. Dalam sejarah Islam, diketahui banyak perempuan yang jadi pemimpin yang sukses dalam kepemimpinannya.<sup>11</sup> Sebaliknya, tidak sedikit laki-laki yang jadi pemimpin yang gagal bahkan korup. Dari kritik sanad dan matan inilah kemudian Mernissi berkesimpulan bahwa hadis itu lemah dan tidak dapat dijadikan sandaran.

Hadis kedua diriwayatkan oleh Bukhari dari Abu Hurairah. Sebagaimana hadis pertama, Mernissi juga melakukan kritik sanad. Abu Hurairah sebelumnya bernama Abd al-Syam. Ketika ia masuk Islam,

<sup>8</sup> Ibn Saad, *Tabaqat*, III, hlm. 159. sebagaimana dikutip Mernissi, *Wanita...*, hlm. 65

<sup>9</sup> Al-Qur’an, *An-Naml*(27): 22-44: Bahkan nama Saba` diabadikan sebagai salah satu nama surat ke-34 al-Qur’an. Lihat Fatima Mernissi, *Setara...*, hlm. 190. dan Fatima Mernissi, *Wanita...*, hlm. 62

<sup>10</sup> *Ibid*, hlm. 196

<sup>11</sup> Lihat Fatima Mernissi, *Ratu-ratu yang Terlupakan*, terj. Rahmani Astuti, (Bandung : Mizan, 1994), hlm. 24

Rasulullah mengganti nama yang berbau keberhalaan itu dengan Abd Allah. Abu Hurairah berasal dari wilayah Yaman yang penduduknya bukan saja penyembah matahari, tetapi juga suatu wilayah yang dalam waktu yang sangat lama dipimpin oleh seorang perempuan, yang bernama Ratu Saba`.

Julukan Abu Hurairah (bapak kucing betina) diberikan Rasulullah kepadanya karena ia sering berjalan-jalan bersama kucing betina kecil piaraannya. Tetapi karena ada bau kewanitaan dalam julukan itu, maka Abu Hurairah mengatakan, “Jangan panggil saya Abu Hurairah. Rasulullah menjuluki saya nama Abu Hirr (bapak kucing jantan) karena jantan lebih baik daripada betina.” Ada baiknya kritik Mernissi di kutip di sini:

“Sebaiknya dengan sungguh-sungguh kita teliti kepribadian Abu Hurairah. Si pengukuh tuduhan tersebut tanpa berpretensi sebagai penyelidik psikoanalisis, dapat saya katakan bahwa sikap ambivalen Abu Hurairah terhadap perempuan terselubung dalam kisah singkat mengenai namanya. Abu Hurairah secara harfiah berarti kucing betina kecil, sebelumnya bernama Abd al-Syams (hamba sang matahari). Rasulullah memberinya nama tersebut karena ia seringkali berjalan-jalan dengan kucing betina piaraannya. Karena ada bau kewanitaan dalam julukan itu, maka Abu Hurairah mengatakan “Jangan panggil saya Abu Hurairah. Rasulullah menjuluki saya nama Abu Hirr (bapak kucing jantan) karena jantan lebih baik daripada betina.”<sup>12</sup>

Labi lanjut Mernissi mengatakan, bahwa ada hal lain yang membuat Abu Hurairah sangat sensitif terhadap feminitas, yaitu ia tidak memiliki pekerjaan yang menggambarkan “kejantanan”. Di samping menjadi pelayan rumah tangga Rasul. Abu Hurairah juga sering membantu dinkediaman para wanita.<sup>13</sup> Kondisi di atas sangat memungkinkannya membenci perempuan dan kucing betina, dan mendorongnya untuk berkata bahwa Rasulullah membenci dua makhluk, yaitu perempuan dan kucing betina, bahkan kucing betina lebih berharga dibandingkan perempuan.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Mernissi, *Wanita...*, hlm. 91. Berdasarkan pernyataan Mernissi, riwayat ini dinukilkan dari kitab *Al-Isabah fi Tamyiz al-Shahabah*, karya Ibn Hajar al-Asqalani.

<sup>13</sup> *Ibid*, hlm. 441

<sup>14</sup> Seorang sahabat berkata: kami sedang bersama Aisyah selagi Abu Hurairah bersama kami, Aisyah bertanya kepadanya: “Kau kah yang mengatakan bahwa Rasulullah membenci dua makhluk: Seorang perempuan masuk neraka hanya disebabkan karena membiarkan seekor

Dalam kaitannya dengan hadis kedua ini Mernissi melakukan kritik matan dengan menggunakan kritik logis. Menyamakan anjing serta keledai dengan wanita, menurutnya menimbulkan kontradiksi mendasar antara hakekat kemanusiaan seorang perempuan dengan kesucian tempat shalat. Abu Hurairah telah menjadikan perempuan sebagai makhluk anggota kerajaan hewan. Kehadiran perempuan di tempat shalat, sama dengan kehadiran anjing dan keledai. Kehadiran perempuan dianggap merusak hubungan simbolis antara manusia dengan Allah SWT.<sup>15</sup>

Dalam kaitannya dengan hadis yang ketiga, yakni hadis yang mengatakan bahwa ada tiga hal yang membawa sial, rumah, kuda dan perempuan. Mernissi mengutip informasi dari al-Zarkasyi bahwa Aisyah telah membantah hadis ini dengan tegas. Aisyah mengatakan bahwa Abu Hurairah mempelajari hadis ini dengan buruk sekali. Ia datang ke rumah kami, kata Aisyah, ketika Rasulullah sedang berada di tengah-tengah pembicaraannya. Ia hanya mendengar bagian akhir pembicaraan Rasulullah. Perkataan Rasulullah, menurut Aisyah sebagai berikut: “Semoga Allah membuktikan kesalahan orang yahudi. Mereka mengatakan ada tiga hal yang membawa sial, rumah, kuda dan perempuan.”<sup>16</sup>

Dari kajiannya, Fatimah Mernissi menyimpulkan bahwa ada tiga hal yang menyebabkan terjadinya hadis-hadis misoginis:

- a. Berbohong atas nama Rasulullah, disengaja atau tidak disengaja, seperti terjadi pada hadis “perempuan, keledai dan kuda yang membatalkan shalat”.
- b. Tidak mampu memahami hadis secara filosofis dengan mengabaikan aspek-aspek kontekstualnya. Seperti hadis “Tidak akan beruntung suatu kaum, yang dipimpin oleh seorang perempuan.”

---

kucing kelaparan dan tidak memberinya minum? Abu Hurairah menjawab: Saya mendengar Rasulullah berkata begitu.” Aisyah mengatakan: “Seorang mukmin sangat berharga di mata Allah, bagaimana mungkin ia disiksa hanya karena seekor kucing? Abu Hurairah, lain kali hai-hati menyetir ucapan-ucapan Rasulullah!” lihat Zarkasyi, *al-Ijabah li Radd ma Istidrakathu Aisyah ala al-Sababah*, hlm. 118. sebagaimana dikutip Mernissi, *Wanita...*, hlm. 93

<sup>15</sup> *Ibid*, hlm. 89. Kritik logis ini pernah pula dipergunakan oleh Aisyah, misalnya dalam kasus sebagaimana tersebut dalam footnote di atas.

<sup>16</sup> *Ibid*, hlm. 94 dan 97.

- c. Sahabat periwayat hadis tidak memahami sabda Rasulullah secara sempurna, tetapi menyampaikannya juga. Hal mana terjadi pada hadis Abu Hurairah, tentang hadis “perempuan pembawa sial”.

### Kesimpulan.

Sikap kritis Fatima Mernissi terhadap isu-isu yang memojokkan perempuan sebenarnya sudah tumbuh sejak kecil. Sikap kritis ini semakin berkembang sejalan dengan perkembangannya usianya. Isu yang paling mengusik perhatian Mernissi adalah hadis-hadis misoginis yang merendahkan martabat perempuan. Ia tidak yakin bahwa Rasulullah mengajarkan hal itu. Berangkat dari praduga baik (*husnu al-zann*) terhadap Rasulullah ini ia mulai meneliti hadis-hadis misoginis ini.

Secara metodologis, Mernissi menerapkan dua lapis kritik, yaitu; kritik sanad, dan kritik matan. Dalam kritik sanad, dia menggunakan justifikasi pendapat ulama-ulama *jarh wa ta'dil* yang dianalisis secara kritis. Sedangkan dalam kritik matan, ia menggunakan al-Qur'an, hadis-hadis lain dan logika sebagai pembanding. Dengan dua lapis kritik itu, Mernissi menemukan kesimpulan-kesimpulan yang mengejutkan sekaligus kontroversial. Karena berbeda dengan pendapat ulama.

Dengan prosedur penelitian semacam itu, Mernissi berkesimpulan bahwa hadis-hadis misoginis di atas tidaklah valid dan tidak bisa diterapkan, karena bertentangan dengan semangat risalah Islam. Masalah kepemimpinan bukanlah hak (apalagi takdir) laki-laki saja, tetapai juga hak perempuan. Yang menjadi ukuran adalah kecakapan, kebijaksanaan dan keadilan baik dari laki-laki maupun perempuan, seperti dalam kasus Ratu Saba'. Sedangkan penyamaan perempuan dengan anjing dan keledai mengandung kontradiksi mendasar antara hakekat kemanusiaan dengan kesucian tempat ibadah. Kehadiran perempuan di tempat ibadah bagaimanapun juga tidak bisa disamakan dengan kehadiran anjing dan keledai.

Akhirnya haruslah disadari bahwa bagaimanapun ada kemungkinan terjadi kekeliruan pendapat dan kesimpulan-kesimpulan Fatima Mernissi. Sebab, bagaimanapun juga ia tidak lepas dari tendensi-tendensi dan bias tertentu.

## BAB VIII

### STUDI ATAS PEMIKIRAN IGNAZ GOLDZIHHER

#### TENTANG HADIS

##### Pendahuluan.

Pemikiran Ignaz Goldziher tentang hadis dimuat dalam karyanya *Muhammadanische Studien*. Buku tersebut ditulis dalam bahasa Jerman dan terdiri dua jilid. Jilid pertama diterbitkan oleh Max Niemeyer di Halle Amerika Serikat tahun 1889M, sementara jilid kedua diterbitkan pada tahun 1890 M oleh penerbit yang sama. Jilid pertama terdiri dari 292 halaman dan jilid keduanya terdiri dari 430 halaman.

Karya Ignaz Goldziher ini telah diterjemahkan dalam berbagai bahasa, seperti bahasa Inggris, Perancis dan bahasa Arab. Penerjemahan dalam bahasa Inggris dilakukan oleh S.M. Stern dan Barber yang diberi judul "*Muslim Studies*". Jilid pertama diterbitkan oleh George Allen & Unwin Ltd pada tahun 1967, sementara jilid kedua diterbitkan pada tahun 1971 oleh penerbit yang sama. Edisi Inggris jilid pertama terdiri dari 254 halaman, sementara jilid kedua terdiri dari 378 halaman. Dalam edisi bahasa Inggris oleh S.M. Stern diberi beberapa keterangan tambahan tentang beberapa kutipan yang dicantumkan Goldziher dalam buku aslinya.

Penerjemahan ke dalam bahasa Perancis dilakukan oleh Leon Bercher dengan judul "*Etude sur la Tradition Islamique*" dan diterbitkan oleh Maisonneuve Paris pada tahun 1952. Sementara penerjemahan ke dalam bahasa Arab dilakukan oleh Muhammad Yusuf Musa, Abdul Aziz Abd Haq dan Ali Hasan Abdul Qadir dengan judul "*Dirâsat Islamiyah*" dan "*Al-Aqidah wa al-Syari'ah fi al-Islam*".

Kemunculan karya Ignaz Goldziher ini telah menimbulkan pro dan kontra dalam masyarakat. Islamolog Barat memberikan respons positif terhadap karya ini dan menempatkannya sebagai karya monumental sebagai

temuan besar yang belum pernah ada sebelumnya. Sebaliknya di dunia Islam, kehadiran karya ini justru mendapat reaksi keras, khususnya di kalangan pecinta hadis. Mereka menganggap karya ini tidak lebih dari upaya untuk menimbulkan keraguan di kalangan umat Islam terhadap orisinalitas hadis Nabi.

Pertanyaannya adalah bagaimana pemikiran Ignaz Goldziher tentang hadis yang tertuang dalam bukunya *Muhammadanische Studien*? Kenapa karya tersebut menimbulkan reaksi negatif di dunia Islam, terutama di kalangan "*muhadditsin*"? Tulisan ini dirancang untuk memberikan jawaban terhadap persoalan tersebut.

##### Deskripsi Material.

Buku "*Muhammadanische Studien*" karya Ignaz Goldziher terdiri dari dua jilid. Jilid pertama menguraikan sejarah agama Islam, yakni berkaitan dengan munculnya semangat Islam mulai dari qabilah-qabilah Badui sampai bangsa Persia dan seluruh wilayah di Timur Tengah. Pada saat itu Islam merupakan perekat yang mempersatukan aneka kelompok suku bangsa tersebut dengan semangat ukhuwah Islamiyah. Selain itu, juga dijelaskan tentang munculnya gerakan-gerakan bangsa non-Arab yang diislamkan sebagai reaksi terhadap superioritas bangsa Arab. Hal ini terlihat munculnya gerakan *syu'ubiyah* bangsa Badui yang merasa terdepak dan direndahkan oleh orang-orang Arab.<sup>1</sup>

Jilid kedua terdiri dari dua bagian. Bagian pertama menjelaskan tentang perkembangan hadis, sementara bagian kedua menjelaskan eksistensi ilmu pengetahuan dalam Islam. Khusus bagian pertama yang menjelaskan perkembangan hadis terdiri dari delapan sub bahasan, yaitu; *Pertama, Hadith and Sunnah; Kedua, Umayyads and Abbasids; Ketiga, the hadith in its relation to the conflicts of the parties in Islam; Keempat, reactions against the the fabrications of hadiths; Kelima, the hadiths as a means of edification and entertainment; Keenam, talab al-hadith; Ketujuh, the writing down of the hadith; Kedelapan, the hadith literature.*

<sup>1</sup> Mu'in Umar, *Orientalisme dan Studi tentang Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), hlm.

## 1. Hadis dan Sunnah.

Dalam bagian ini dijelaskan berbagai aspek tentang hadis dan sunnah, yaitu:

## a. Pengertian dan asal usul hadis dan perkembangannya.

Ignaz Goldziher mengatakan bahwa yang dimaksud dengan hadis adalah tutur atau pengkabaran yang berlaku di kalangan para penganut kehidupan kerohanian. Di samping itu hadis juga merupakan data sejarah yang bersifat duniawi maupun keagamaan baik yang berasal dari zaman yang silam maupun tentang peristiwa-peristiwa dari zaman yang paling akhir. Dalam pemakaian linguistik, perkataan hadis sudah ada sejak zaman dahulu yang dikhususkan dalam dunia keagamaan, yaitu untuk suatu jenis tutur atau pengkabaran tertentu tanpa melepaskan dari konteksnya yang umum.<sup>2</sup>

Dalam konteks ini Goldziher mengemukakan sebuah ilustrasi mengenai perjalanan ucapan-ucapan Nabi sejak diucapkannya hingga menjadi bahan-bahan dasar hadis, sebagai berikut:

"Para pengikut Nabi yang salih dengan takzimnya mengulang ucapan-ucapan panutan mereka yang memberikan penerangan itu, dan berusaha menyimpannya sebagai pembangun keimanan dan petunjuk bagi umat terhadap segala hal-hal yang telah diucapkannya baik di muka umum maupun yang bersifat pribadi; mengenai pengamalan-pengamalan kewajiban agama seperti yang telah dia contohkan. Perilaku dalam kehidupan pada umumnya dan tata krama kemasyarakatan, baik yang berhubungan dengan masa lampau maupun masa yang akan datang. Ketika perang penaklukan yang terjadi berturut-turut dengan cepat membawa mereka ke negeri-negeri jauh, di sampainya hadis-hadis Nabi ini kepada orang-orang yang belum pernah mendengarnya secara langsung. Dan sesudah ia meninggal, merekapun banyak menambahkan ucapan-ucapan bermanfaat yang dipandang sejalan dengan jalan pemikirannya. Hadis-hadis ini berkenaan dengan praktik-praktik keagamaan dan hukum

yang telah terbentuk selama masa Nabi dan dipandang sebagai perangkat kaidah bagi seluruh dunia Islam".<sup>3</sup>

Berdasarkan kenyataan tersebut Goldziher menyimpulkan bahwa sebagian besar hadis merupakan hasil perkembangan agama, sejarah dan masyarakat Islam selama dua abad pertama hijriyah. Dan hadis tidaklah berfungsi sebagai dokumen sejarah Islam masa awal perkembangannya saja, akan tetapi lebih banyak sebagai gambaran kecenderungan-kecenderungan yang muncul di tengah-tengah umat Islam selama masa-masa perkembangannya yang telah lebih dewasa.<sup>4</sup>

Goldziher juga mengilustrasikan proses perkembangan pengertian hadis di kalangan umat Islam dari maknanya yang umum menjadi khusus, sebagai suatu berita, catatan atau laporan yang berasal dari Nabi Muhammad sebagai sumber tunggal. Akan tetapi, Goldziher menyangsikan keberadaan hadis dengan pengertian khusus seperti itu. Dia tidak mempercayai hadis sebagai sesuatu yang seluruhnya bersumber dari Nabi Muhammad. Goldziher mengatakan:

"Hadis tidak hanya berfungsi sebagai dokumen sejarah Islam masa awal pertumbuhan saja, melainkan lebih banyak sebagai kecenderungan-kecenderungan yang muncul di tengah-tengah umat selama masa-masa perkembangannya yang telah lebih dewasa. Di dalamnya terkandung bukti yang tidak ternilai mengenai evolusi Islam, selama tahun-tahun pembentukan dirinya menjadi suatu keutuhan yang terorganisasi dari kekuatan-kekuatan yang kokoh dan saling bertentangan itu. Ini berarti tanggapan yang setepatnya serta studi terhadap hadis menjadi sangat penting guna pemahaman terhadap Islam, mengingat tahap-tahap penting dalam evolusinya selalu diiringi oleh tingkat-tingkat penciptaan hadis secara berturut-turut".<sup>5</sup>

## b. Menjelaskan tentang keberadaan hadis yang terdiri dari unsur sanad dan matn.

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, hlm. 18.

<sup>4</sup> *Ibid.*, hlm. 19.

<sup>5</sup> *Ibid.*, hlm. 38.

---

<sup>2</sup> Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, vol. 2 terj. S.M. Stern & C.R. Barber (London: George Allen & Unwin, 1971), hlm. 17.

Di sini Goldziher lebih menekankan pembahasan tentang pengertian kata *matan* yang menurut dia berasal dari masa pra Islam yang semula tidak mengandung pengertian "*bunyi hadis*", tetapi berarti "*naskah tertulis*". Oleh karena itu dia menyanggah asumsi yang mengatakan, bahwa hadis dalam bentuk aslinya tidak tertulis tetapi hanya terbatas pada tutur-tutur secara lisan saja.<sup>6</sup>

c. Membicarakan tentang perbedaan hadis dengan sunnah.

Goldziher membedakan hadis dengan sunnah. Sunnah merupakan praktik yang telah menjadi kebiasaan, tata cara mengenai adab atau norma yang telah disetujui oleh tradisi. Menurut Goldziher, konsep sunnah seperti ini sejak awal sudah ada. Kekuatan sunnah sebagai asas normatif kehidupan orang Islam sudah terbentuk sejak akhir abad pertama hijriyah. Kekuatan ini terus menerus bertambah bersamaan dengan babak-babak sejarah. Usaha untuk mengangkat sunnah pada kedudukan yang setara dengan kitab suci guna pembentukan hukum semakin lama semakin nyata. Dengan perkembangan teologi hadis antara abad ke-2 sampai abad ke-3 hijriyah, sunnah dan al-Qur'an dipandang mempunyai kedudukan yang sama-sama penting. Mengikuti kaum *salaf*, yaitu nenek moyang orang-orang mukmin membentuk kebiasaan hidupnya di bawah pengawasan dan dengan teladan Nabi, menjadi semakin diidam-idamkan oleh orang-orang Islam yang salih. Pandangan hidup ini benar-benar mengembangkan orang-orang yang begitu fanatik terhadap sunnah di mana-mana mereka mencari data tentang kebiasaan-kebiasaan Nabi dan berusaha untuk mempraktikkannya.<sup>7</sup>

Goldziher menarik garis perbedaan antara hadis dengan sunnah. Hadis merupakan berita lisan yang bersumber dari Nabi. Yang ditekankan di sini adalah keberadaan hadis sebagai berita lisan, bukan keberadaan Nabi sebagai sumbernya. Sementara sunnah, sebagaimana lazimnya di kalangan umat Islam *mutaqqaddimun* menunjuk kepada permasalahan hukum atau keagamaan baik ada ataupun tidak ada berita lisan yang berkenaan dengan masalah tersebut. Suatu kaidah yang terkandung di dalam hadis lazimnya dipandang sebagai sunnah, akan tetapi setiap sunnah tidak mesti mempunyai

hadis yang bersesuaian dan mengukuhkannya. Bahkan, mungkin sekali terjadi pertentangan antara hadis dan sunnah atau katakanlah hukum adat yang berlaku. Dalam literatur bidang studi, hadis merupakan suatu disiplin teoritis sementara sunnah merupakan suatu kompendium aturan-aturan praktis. Kesamaan sifat di antara keduanya ialah bahwa pengetahuan mengenai kedua-duanya berakar pada tutur secara turun-temurun.<sup>8</sup>

2. Umayyah dan Abbasiyah.

Pada bagian ini dibicarakan tentang kondisi kehidupan keagamaan masyarakat pada masa Bani Umayyah dan Bani Abbasiyah yang dikaitkan dengan fenomena munculnya hadis-hadis palsu pada masa tersebut.

Masa pemerintahan Bani Umayyah digambarkan Goldziher sebagai potret kerajaan yang cenderung sekuler. Kalangan pemerintah di satu pihak dengan 'alim ulama di pihak lain berada dalam posisi yang saling berlawanan di mana pihak pemerintah berada pada posisi menguntungkan dan berhasil menekan kalangan 'alim ulama sebagai oposisinya. Pihak 'alim ulama melakukan perlawanan secara pasif dengan lebih menyibukkan diri dalam masalah-masalah keagamaan dan bahkan ada di antara mereka yang melakukan perjalanan jauh hanya untuk menolak penghormatan terhadap pemerintah. Dalam pada itu kalangan 'alim ulama mulai mencari-cari sunnah Rasul sebagai legitimasi terhadap praktik-praktik yang mereka lakukan dan juga bagi penentangan mereka terhadap penguasa. Dari aktivitas ini Goldziher mensinyalir adanya pemalsuan-pemalsuan hadis oleh kalangan ulama.<sup>9</sup>

Di pihak lain pemerintahpun melakukan hal yang sama untuk mencari hadis-hadis yang sesuai dengan maksud dan tujuan agar dapat dijadikan sebagai landasan pembenaran atas tindakan yang mereka lakukan. Ironisnya tidak sedikit para ulama yang bersedia menjadi pekerja pemerintah dalam upaya penemuan hadis-hadis tersebut. Goldziher menunjuk al-Zuhri sebagai contoh.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*, hlm. 31-32.

<sup>8</sup> *Ibid.*, hlm. 24-25.

<sup>9</sup> *Ibid.*, hlm. 40-43.

<sup>10</sup> *Ibid.*, hlm. 89-93.

Sementara pada masa pemerintahan Dinasti Abbasiyah terjadi perubahan-perubahan besar khususnya yang menyangkut hubungan ulama dengan pemerintah (*umara*). Tidak seperti pada masa pemerintahan Bani Umayyah yang memposisikan ulama sebagai marginal, pada masa Dinasti Abbasiyah alim ulama menempati posisi yang strategis dan punya pengaruh besar dalam pemerintahan. Namun demikian, tidak berarti pada masa Abbasiyah tidak terjadi pemalsuan-pemalsuan hadis. Banyaknya bermunculan hadis-hadis kontradiktif sebagai konsekuensi logis dari lahirnya *ashab al-ra'yi* dan *ashab al-hadis* dapat dipakai sebagai indikator terjadinya pemalsuan hadis. Sebab, menurut Goldziher tidak mungkin terdapat pertentangan antara suatu hadis dengan hadis lainnya, padahal hadis-hadis tersebut sumbernya sama. Melihat kondisi ini Goldziher menganggap mustahil untuk meyakini adanya keseragaman hadis sekalipun pada masa-masa awal perkembangannya. Goldziher juga menyangkal pandangan yang menyebutkan bahwa kehidupan keagamaan dalam dunia Islam pada masa-masa awal sudah berdasarkan justifikasi hadis sebagaimana hal tersebut diyakini oleh umat Islam selama ini.<sup>11</sup>

Masyarakat Islam awal dilukiskan Goldziher sebagai masyarakat yang berpengetahuan dan orientasi keagamaan relatif sangat miskin. Goldziher mengatakan:

"Ketika Ibnu Abbas meminta orang-orang di Basra untuk membayar zakat fitrah, mereka tidak mengerti apa-apa dan berusaha mencari orang Madinah yang bisa menjelaskan tentang kewajiban agama ini. - Masyarakat yang sama pada tahun-tahun pertama tidak mempunyai gambaran bagaimana menunaikan shalat, sehingga Malik ibnu Huwaris (w. 94H) mesti mendemonstrasikan secara praktis ibadah shalat ini. Setiap orang mesti mengetahui bahwa penaklukan--penaklukan dilancarkan atas nama Islam, ketika mereka menaklukan suatu daerah di sana didirikan mesjid. Akan tetapi hal tersebut tidak mengatasi kebodohan mereka akan unsur-unsur peribadatan. Di Suriah pada masa-masa awal tidak diketahui secara umum bahwa shalat wajib itu ada lima waktu dan untuk mengetahui kepastiannya

mereka harus merujuk kepada Sahabat paling tua yang masih hidup. Tidak mengherankan jika suku Arab Banu Abd al-Asyhal tidak menemukan seseorang di antara mereka guna memimpin mereka dalam shalat, kecuali seorang hamba sahaya yaitu Abu Sufyan di mana dia barangkali lebih mempunyai hasrat untuk mengetahui masalah keagamaan dibanding orang Arab yang pada masa-masa awal memperlihatkan kurangnya hasrat mereka terhadap aspek baru ini dalam kehidupan mereka. Orang sangat tidak terbiasa dengan cara berpikir islami di mana pada saat itu orang-orang muslim harus diajari bahwa seseorang tidak tepat mengatakan *assalam 'ala Allah*. Tarap pengetahuan macam apa yang dipunyai orang-orang muslim, ketika mereka berkesempatan berbicara di atas mimbar dan membacakan beberapa syair Arab lalu menganggapnya sebagai ayat-ayat al-Qur'an".<sup>12</sup>

### 3. Hadis kaitannya dengan konflik-konflik partai yang ada dalam Islam.

Bagian ini terdiri atas sembilan bahasan yang kesemuanya berkaitan dengan fungsionalisasi hadis sebagai media untuk menyampaikan berbagai macam ajaran dan opini dari kalangan-kalangan tertentu baik yang berorientasi keagamaan maupun yang berorientasi politik.

Goldziher mengatakan, bahwa akibat dari berbagai konflik dengan berbagai macam kepentingan, maka hadis telah dijadikan sebagai media untuk menyampaikan pendapat, doktrin, serta klaim oleh kelompok-kelompok tersebut. Tidak hanya itu, fenomena munculnya pemalsuan hadis bukan semata-mata akibat adanya konflik kepentingan antara ulama dan pemerintahan sebagaimana pada masa pemerintahan Bani Umayyah atau akibat munculnya *ahl al-ra'yi* dan *ahl al-hadis* pada masa Dinasti Abbasiyah, akan tetapi juga didorong oleh maksud baik yaitu mengandung seruan agar orang suka beramal yang baik (*targhib*) atau intimidasi terhadap amal-amal yang buruk (*tarhib*) dan ajaran untuk hidup sederhana atau prihatin (*zuhd*). Contoh-contoh hadis seperti ini, misalnya adalah hadis mengenai

<sup>11</sup> *Ibid.*, hlm. 93-103.

<sup>12</sup> *Ibid.*, hlm. 39-40.



keistimewaan surat-surat al-Qur'an dan keutamaan bagi orang yang suka membacanya.<sup>13</sup>

Fenomena pemalsuan hadis yang didorong oleh maksud baik ini, berkembang sedemikian bebas sehingga memungkinkan munculnya motivasi-motivasi lain, seperti motivasi pendidikan dan perbaikan moral. Motivasi ini kemudian berkembang sehingga melahirkan hadis-hadis palsu yang isinya berupa hiburan bagi khalayak. Hadis-hadis tersebut tersosialisasi lewat perantaraan juru cerita (*qussas*) yang biasa melakukan ceramah-ceramah di pusat-pusat keramaian. Aktivitas mereka terbebas dari maksud-maksud politis, religius atau kepentingan suatu partai. Motivasi mereka semata-mata untuk menghibur masyarakat di samping secara materil mereka pun tidak jarang mendapatkan keuntungan dengan masuknya sejumlah uang ke kantong mereka dari hasil aktivitas tersebut.<sup>14</sup>

#### 4. Reaksi-reaksi melawan pemalsuan hadis.

Pada bagian ini Goldziher menjelaskan tentang berbagai bentuk reaksi melawan pemalsuan hadis, yaitu:

- a. Dengan cara menciptakan hadis-hadis baru yang isinya mencela dan mengecam pemalsuan hadis yang tengah berkembang. Di antara contoh hadis dalam bentuk reaksi ini adalah hadis yang berbunyi "*man kaẓẓaba 'alaiyya muta'ammidan fal yatabanwa` maq'adahu min an nar*".
- b. Dengan cara melakukan pelecehan terhadap hadis dengan berbagai macam ejekan dan hinaan. Reaksi seperti ini dipelopori para intelektual muslim liberal yang kurang simpati kepada para ahli hadis. Mereka membuat hadis-hadis "plesetan" yang berisi ejekan terhadap para rawi hadis yang tidak memahami teks hadis yang diriwayatkannya.
- c. Berkembangnya kritik sanad dalam dunia hadis. Dalam kaitan ini Goldziher mengatakan, bahwa kritik sanad merupakan kritik yang berangkat dari aspek formal hadis, sehingga karena keshahihan sanad suatu hadis, umat Islam kurang memperhatikan keadaan hadis yang

isinya bertentangan dengan keadaan zaman yang dibicarakannya. Selanjutnya Goldziher mengatakan, bahwa kritik sanad ketepatannya secara objektif sangat memungkinkan. Akan tetapi, untuk aspek kualitas kepribadian dan kecerdasan periwayat ketepatannya sangat subjektif. Hal ini terbukti dengan sulitnya tercapai kesepakatan di antara para ulama hadis dalam menilai seorang rawi.<sup>15</sup>

#### 5. Hadis sebagai media pendidikan dan hiburan.

Pada bab ini dibicarakan tentang pemalsuan hadis yang berkembang sedemikian pesat sebagai akibat dari longgarnya sistem pengujian yang diterapkan oleh sebagian ulama terhadap hadis-hadis di luar masalah-masalah hukum. Meskipun pemalsuan hadis dalam masalah non hukum ini tidak diakui, tetapi kenyataan menunjukkan bahwa para periwayat yang terlibat dalam periwayatan hadis-hadis non hukum dipandang adil (dipercaya), pada hal jika nama periwayat yang bersangkutan tercantum dalam rangkaian sanad hadis hukum, maka hadis tersebut dipandang lemah. Hadis-hadis non hukum dimaksud seperti hadis-hadis yang mengandung seruan kepada orang-orang untuk suka beramal (*targhib*), ancaman atau intimidasi terhadap amal-amal yang buruk (*tarhib*) dan ajaran-ajaran hidup sederhana (*ẓuhd*) yang penciptaannya didukung oleh aliran Teologi Karamiyya di mana pendapat-pendapat aliran ini banyak dipraktikkan oleh mereka yang mengaku dirinya sebagai "*ẓahid*".

Fenomena pemalsuan hadis yang didorong oleh maksud baik ini berkembang sedemikian bebas sehingga memungkinkan munculnya motivasi-motivasi lain. Motivasi pendidikan dan perbaikan moral yang mendorong kalangan tersebut di atas lama kelamaan berkembang sampai melahirkan hadis-hadis palsu yang isinya berupa hiburan-hiburan bagi khalayak. Hadis-hadis tersebut muncul dan disosialisasikan oleh para juru cerita (*qussas*) yang biasa melakukan ceramah-ceramah di pusat-pusat keramaian. Motivasi mereka tidak hanya untuk menghibur masyarakat akan tetapi juga untuk mencari keuntungan material.

#### 6. Talab al-hadis.

<sup>13</sup> *Ibid.*, hlm. 145-163.

<sup>14</sup> *Ibid.*, hlm. 164-180.

<sup>15</sup> *Ibid.*, hal. 126.

Bab ini terdiri dari lima sub bab yang dimulai dengan uraian mengenai karakter hadis yang bersifat lokal, yakni Medinah dan sekitarnya yang kemudian menyebar ke penjuru dunia Islam. Dalam sub bab kedua dijelaskan tentang aktivitas pencarian hadis secara praktis dalam ajaran Islam. Pada sub selanjutnya, Goldziher mengatakan bahwa aktivitas pencarian hadis merupakan upaya untuk mengumpulkan hadis-hadis yang tersebar di berbagai literatur, catatan-catatan ataupun naskah-naskah. Akan tetapi aktivitas itu tidak melalui proses penelitian yang seksama. Andaiapun itu dilakukan hanya sebatas aspek kualitas kepribadian dan kecerdasan periwayat serta aspek rangkaian sanad saja.<sup>16</sup>

Goldziher mengatakan, bahwa terdapat fenomena yang menarik dalam aktivitas pencarian hadis, yaitu terdapatnya orang-orang yang sibuk hanya mengumpulkan kitab-kitab, catatan-catatan dan literatur-literatur hadis secara formal saja, akan tetapi tidak sampai kepada upaya mengetahui isinya. Kecuali itu, terdapat pula orang-orang yang memiliki suatu hadis asing (baru) yang dia dapat bukan dari perjalanan mencari hadis. Namun, agar supaya hadis tersebut terkesan autentik, maka ketika orang tersebut memberi informasi tentang hadis asing (baru) itu kepada orang lain, maka ia menolak segala imbalan yang diberikan kepadanya. Di sisi lain, dijumpai pula orang-orang yang hanya mau memberikan informasi tentang suatu hadis setelah adanya kesepakatan harga terlebih dahulu.<sup>17</sup>

#### 7. Penulisan hadis.

Dalam bagian ini diuraikan tentang polemik antara ulama yang mendukung upaya penulisan hadis dengan ulama yang menolak aktivitas tersebut dengan mengemukakan argumentasi masing-masing pihak baik berupa hadis maupun argumen-argumen rasional lainnya.

Goldziher mengatakan bahwa argumen yang dijadikan landasan bagi kelompok yang menentang penulisan hadis adalah kekhawatiran mereka akan hilangnya unsur kemuliaan dan kesakralannya, jika sabda-sabda Rasul itu dihimpun dalam kitab-kitab, di samping Islam sendiri akan terancam

bahaya sebagaimana terancamnya agama-agama sebelum Islam dimana para penganutnya tidak lagi mengamalkan firman Tuhan tetapi beralih kepada kitab-kitab yang dipakai pada mazhab-mazhab mereka. Sementara bagi pendukung penulisan hadis lebih memilih untuk mengemukakan cerita-cerita yang cenderung menunjukkan sejauhmana kebenaran teks-teks hadis terancam jika hadis itu tidak ditulis. Dari polemik tersebut, Goldziher menyimpulkan bahwa upaya penulisan hadis pada masa Rasul sampai penghujung abad pertama hijriyah merupakan upaya yang disetujui.

#### 8. Literatur hadis.

Pada bagian ini, Goldziher menjelaskan berbagai aspek, yaitu: *Pertama*, menjelaskan tentang literatur-literatur yang berkembang pada fase pertama dinasti Islam; *Kedua*, menjelaskan teori-teori tentang awal penghimpunan hadis; *Ketiga*, menjelaskan tentang kitab al-Muwatta' karya Imam Malik bin Anas; *Keempat*, menjelaskan beberapa kitab yang menurut Goldziher merupakan kitab hadis; *Kelima*, menjelaskan kitab Shahih Bukhari dan Shahih Muslim dari berbagai aspeknya, seperti sistematika, proses penyeleksian hadis dan perbedaan dan persamaan antara kedua kitab tersebut; *Keenam*, membicarakan tentang kitab-kitab Sunan (Sunan Abu Daud, Sunan Tirmizi, Sunan Nasa'i, dan Sunan Ibnu Majah); *Ketujuh*, menjelaskan tentang pengaruh kitab Shahih Bukhari dan kitab Shahih Muslim dengan segala keistimewaanannya; *Kedelapan*, menjelaskan tentang kitab Sunan Ad-Darimi yang mencakup aspek kandungan, sistematika penyusunan, penyeleksian, serta sebab-sebab ketidakpopulerannya; *Kesembilan*, pembahasan tentang pengelompokan kitab hadis yang terjadi di dunia Islam; *Kesepuluh*, berisi kritik Goldziher terhadap perkembangan literatur hadis.

Goldziher mengatakan bahwa literatur-literatur yang berkembang pada fase pertama Dinasti Islam tidak didukung oleh unsur-unsur religius. Sebab, pada awal sejarah literatur Islam, selain al-Qur'an tidak ditemukan literatur-literatur religius, yang ada hanya literatur-literatur yang bersifat sekuler. Baru pada abad ke-2 hijriyah literatur-literatur yang bersifat kanonikal mulai muncul. Fenomena tersebut dilatarbelakangi oleh corak perhelatan dunia intelektual pada masa Dinasti Umayyah, di mana dengan

<sup>16</sup> *Ibid.*, hlm. 126-144.

<sup>17</sup> *Ibid.*, hlm. 181-188.

semangat globalnya cenderung mempromosikan literatur-literatur keduniaan. Dalam hal ini setidaknya ada tiga jenis literatur yang berkembang, yaitu literatur-literatur mengenai pengetahuan sejarah, literatur-literatur singkat yang menghimpun peribahasa-peribahasa Arab kuno dan kata-kata hikmah, serta literatur-literatur tentang kisah-kisah penaklukan Islam yang berkaitan erat dengan data mengenai biografi Rasulullah.<sup>18</sup>

Literatur yang bersifat religius baru muncul pada masa Dinasti Abbasiyah, ketika yurisproudensi teologis mengalami kemajuan dalam pemecahan-pemecahannya, dan literatur sekulerpun mendapat kemudahan dalam beradaptasi sesuai dengan tuntutan-tuntutan yang berkecenderungan teologis. Pada masa ini pun hadis telah menjadi salah satu cabang dalam kesusasteraan Islam.

Sementara yang berkenaan dengan sistematika literatur hadis, Goldziher membaginya ke dalam dua kelompok. *Pertama*, sistematika yang berangkat dari pandangan yang mementingkan kesempurnaan aspek eksternal hadis, atau aspek sanad. Dalam sistematika penyusunan ini hadis yang memiliki sanad yang sampai kepada Sahabat, dimana pada akhirnya bisa dirujuk kepada Rasul, hadis seperti ini kemudian dikenal dengan istilah hadis *musnad* — disusun di bawah nama-nama sahabat yang meriwayatkannya dan masing-masing nama sahabat ditempatkan dalam bab tersendiri. Sistematika seperti ini dikenal dengan istilah *musnad*. Sebagai contoh Goldziher menyebut kitab *Musnad* karya Ahmad Ibn Hambal dan kitab *Musnad* karya Ishaq Ibnu Rahawaih.

*Kedua*, sistematika yang berangkat dari sudut pandang yang berkaitan dengan tema dari suatu hadis. Artinya, hadis-hadis yang mempunyai kesamaan tema dikelompokkan dalam bab-bab berikut sanadnya masing-masing. Pola seperti ini lazim disebut dengan *musannaf*. Sistematika ini dimulai pada abad ke-3 hijriyah, yakni ketika konflik antara *abli al-hadis* dan *abl al-ra'y* mencapai puncaknya. Waktu itu *abli al-hadis* merasa perlu untuk menunjukkan pentingnya hadis bagi praktik-praktik hukum dan keagamaan. Selain itu juga dimaksudkan untuk memperlihatkan kepada *abli al-ra'y*, bahwa hadis senantiasa tersedia untuk dijadikan sebagai sumber ajaran

hukum praktis. Kitab *musannaf* yang pertama kali muncul dan mendapat tempat dalam masyarakat Islam adalah kitab Sahih Bukhari.

Goldziher juga mengatakan, bahwa masa-masa puncak keemasan literatur Islam hanya berlangsung dalam waktu yang sangat singkat. Kemerosotannya sedemikian cepatnya sama seperti pertumbuhannya yang serba menakjubkan. Hal ini membuka jalan bagi munculnya beberapa kompilasi yang kering dan tidak mempunyai ruh. Literatur Islam abad ke-5 H, khususnya literatur religius hanya memperlihatkan sejumlah kecil konsep yang asli dan bercorak independen. Sementara aktivitas kompilasi kitab-kitab dan penulisan komentar-komentar serta catatan-catatan meningkat pesat. Aktivitas kompilasi tersebut tumbuh secara bertahap melalui tingkatan-tingkatan sampai pada masa al-Suyuti (w. 911).

Fenomena ini memperlihatkan kemerosotan produktivitas yang secara terus menerus berkembang dalam penyusunan kitab yang dangkal dan sulit untuk dibedakan dari aktivitas penciplakan, sehingga dalam kemerosotan literatur seperti itu suatu karya yang tidak mempunyai prinsip sama sekali, tetap dikatakan sebagai karya literatur dan seorang kolektor akan semakin sering dipuji dengan semakin banyaknya volume kitab yang dia himpun. Lebih jauh lagi, kata Goldziher, karena sedemikian bebasnya para pengarang di dunia Timur dalam hal kepemilikan dunia sastra, tercatatlah nama-nama penting dalam daftar plagiator, seperti misalnya Imanuddin Ibnu Asir, Umar Ibnu al-Mulaqqin dan al-Maqrizi.

### Implikasi Pemikiran Ignaz Goldziher terhadap Studi Hadis di Barat

Pemikiran Ignaz Goldziher yang termuat dalam karyanya *Muhammada nische Studien* telah menjadi inspirator dan bahkan karya ini dipandang sebagai "kitab suci" oleh para orientalis dalam studi hadis. Juynboll dalam bagian pendahuluan bukunya yang berjudul *Muslim Tradition* mengatakan, bahwa karya Ignaz Goldziher merupakan karya ternama setidaknya di dunia Barat, sebagai fondasi awal dari usaha-usaha ilmuwan Barat untuk melukiskan sejarah hadis yang paling awal.<sup>19</sup> Joseph Somogy mengatakan bahwa karya yang dihasilkan Goldziher telah banyak memberikan

<sup>18</sup> *Ibid*, hlm. 189-251.

<sup>19</sup> Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology Provenance and Authorship of Early Hadits* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), hlm. 2.

penghargaan kepada dunia Islam, sehingga merupakan kontribusi dalam memantapkan keharmonisan antara Timur dan Barat.<sup>20</sup>

Menurut Charles J. Adam, sebagai karya ilmiah yang muncul pada saat itu (tahun 1889 M) buku *Muhammadanische Studien* sedemikian solid dan sudah tertanam di lapangan ilmu pengetahuan dengan argumen-argumen yang meyakinkan dan selama tenggang waktu 70 tahun tidak ada karya lain yang menandinginya.<sup>21</sup> Oleh karena itu, tidak mengherankan bila karya Ignaz Goldziher ini mempunyai pengaruh sedemikian besar terhadap orientalis sesudahnya, terutama dalam studi hadis.

Joseph Schacht, misalnya adalah seorang orientalis yang termasuk dalam kelompok ini. Dalam bukunya *The Origin of Muhammad Jurisprudence*, yang kemudian diulanginya kembali dalam karyanya yang lain *An Introduction to Islamic Law*, sarjana kelahiran Ratibor, Jerman, ini mengatakan bahwa hadis sebagaimana yang kita ketahui sekarang tidak ada di masa Nabi Muhammad atau sebagian besar dari abad pertama Islam. Hadis sebagai sesuatu perkataan dan perbuatan Nabi yang kita kenal sekarang lahir baru di akhir abad pertama hijrah.<sup>22</sup> Untuk membuktikan pendapatnya tersebut, sarjana yang ketika masih berumur 21 tahun sudah meraih gelar doktor ini mengemukakan sebuah teori yang dia sebut "*Projecting Back*" (Proyeksi ke Belakang), yaitu menisbatkan pendapat para ahli fiqh abad kedua dan ketiga hijriyah kepada tokoh-tokoh sebelumnya sampai kepada Nabi, sehingga membentuk sanad hadis. Hal ini mereka lakukan agar pendapat itu memiliki legitimasi dari orang-orang yang mempunyai otoritas lebih tinggi. Oleh karena itu, menurut Schacht, hadis-hadis itu tidak otentik berasal dari Nabi Muhammad, melainkan rekayasa ulama abad kedua dan ketiga hijriyah.<sup>23</sup>

Hukum Islam, kata Schacht, belum eksis pada masa al-Sya'bi (w.110 H). Itu artinya, jika ditemukan hadis-hadis yang berkaitan dengan hukum Islam maka hadis-hadis itu adalah buatan orang-orang yang hidup sesudah al-Sya'bi. Schacht lebih lanjut mengatakan, bahwa hukum Islam baru dikenal

semenjak masa pengangkatan para qadhi, yaitu pada masa Dinasti Bani Umaiyah.<sup>24</sup>

Lebih lanjut, Schacht merujuk sebuah hadis tentang "*sujud sajadah*" yang diriwayatkan oleh Malik dari Hasyim bin Urwah dari ayahnya. Dalam hadis tersebut disebutkan bahwa Urwah bertemu dengan Malik. Padahal menurutnya, jarak waktu antara kedua tokoh itu amatlah jauh, sebab Urwah lahir di masa Usman bin Affan. Karena itu adalah mustahil bila kedua tokoh itu bertemu.<sup>25</sup>

Kecuali Schacht, masih banyak lagi tokoh-tokoh orientalis lain yang terpengaruh oleh karya Ignaz Goldziher ini, misalnya Theodor Noldeke, C.H. Becker, A. Guillaume, Prof Robson, dan sebagainya. M.M. Azami mengatakan, bahwa karya Guillaume yang berjudul "*The Traditions of Islam*", sama sekali tidak menyuguhkan sesuatu yang baru dalam penelitian hadis melainkan hanya mengandalkan buku *Muhammadanische Studien* karya Ignaz Goldziher. Demikian halnya dengan Prof. Robson yang menerjemahkan kitab "*Misykah al-Mashabih dan al-Madkhal karya al-Hakim*" banyak terkecoh oleh teori-teori Schacht yang tidak lain dari pengikut setia Ignaz Goldziher.<sup>26</sup>

Tidak hanya di Barat, pemikiran Ignaz Goldziher juga telah mempengaruhi sebagian cendekiawan muslim yang belajar di universitas-universitas Barat. Sebut saja, misalnya Ahmad Amin dalam bukunya *Fajr al-Islam* dan Mahmud Abu Rayya dalam *Adhwa 'ala al-Sunnah al-Muhammadiyah* dan Seikh Muhammad al-Ghazali dalam "*Al-Sunnah al-Nabawiyah Baina al-Fiqh wa Ahl al-Hadits*", serta dalam diskusi-diskusi yang beliau ikuti banyak melakukan kritik hadis dengan prinsip-prinsip seperti yang dianut Goldziher.

Cendekiawan muslim lainnya yang terpengaruh oleh pemikiran Ignaz Goldziher adalah Ali Hasan Abdul Qadir. Hal ini terlihat dalam pidatonya ketika menyampaikan kuliah perdana di Universitas Al-Azhar dia mengatakan, bahwa "saya hendak memberikan kuliah kepada saudara-saudara tentang "*Tarikh Hadis Nabi*" dengan menggunakan cara-cara ilmiah

<sup>20</sup> Joseph Somogy, "Ignaz Goldziher" dalam *Moslem World*, No. 41/1951, hlm. 201.

<sup>21</sup> Charles J. Adam (ed.), *A Reader's Guide to the Great Religions* (New York: The Free Press, 1977), hlm. 430.

<sup>22</sup> Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964), hlm. 17.

<sup>23</sup> Ali Mustafa Yaqub, *Kritik Hadis* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996), hlm. 27-8.

<sup>24</sup> Joseph Schacht, *An Introduction*, hlm. 21.

<sup>25</sup> *Ibid*, hlm. 164.

<sup>26</sup> M.M. Azami, *Dirásat fi al-Hadits al-Nabawi wa Tarikh Tadwinibi* (Beirut: Al-Maktab al-Islami, 1980), vol. III, hlm. 398.

yang belum pernah saya temukan sebelumnya, termasuk selama saya kuliah di Al-Azhar selama 14 tahun". Setelah pidato tersebut selesai, ternyata bahan pidato tersebut hanyalah terjemahan harfiah dari buku "*Muhammadanische Studien*" karya Ignaz Goldziher. Buku inilah yang disebutnya sebagai buku ilmiah.<sup>27</sup>

Karya Ignaz Goldziher juga telah mengilhami banyak universitas terkemuka di Eropa dan Amerika untuk membuka jurusan *Islamic Studies* (*Arabic Studies*). Di antara universitas-universitas dimaksud adalah Universitas London, Oxford, Cambridge, Edinburg, Leiden, Glasgow, Mac Gill, Colombia, Harvard, dan lain sebagainya. Dalam proses belajar-mengajar, mereka berusaha keras agar karya-karya Goldziher, Margoliouth, dan Joseph Schacht tetap menjadi referensi orisinal untuk mahasiswa-mahasiswanya. Bagi mahasiswa-mahasiswa muslim yang akan menempuh Ph.D tidak pernah akan disetujui disertasinya apabila tema yang diajukan berkenaan dengan keadilan Islam dan membongkar tipu daya orientalis.<sup>28</sup>

Hal ini, misalnya dialami oleh Amir Mishri, alumnus Fakultas Ushuluddin Universitas Al-Azhar Cairo. Ia menceritakan pengalamannya dalam mengajukan topik disertasinya dalam mencapai doktor dalam ilmu filsafat di Universitas-Universitas Inggris. Judul disertasi yang ia ajukan adalah "*Kritik Terhadap Buku Schacht tentang Sejarah Fikhi Islam*". Akan tetapi judul yang ia ajukan tersebut ditolak Prof. Anderson, yang bertindak sebagai promotor. Alasannya adalah karena judul disertasi tersebut mengkritik Schacht. Setelah putus asa di Universitas London, Amir Mishri lalu pergi ke Universitas Cambridge sebagai "*affiliation student*" dan kembali mengajukan judul yang sama kepada para pembimbing dengan harapan dapat diterima sebagai judul disertasi. Tapi persetujuan itu tidak kunjung datang. Akhirnya, dengan terus terang mereka mengatakan bahwa jika anda ingin menyelesaikan dan meraih gelar doktor, janganlah sekali-kali mengeritik Schacht karena pihak universitas tidak memperbolehkan hal demikian terjadi.<sup>29</sup>

## Respons Umat Islam.

Pemikiran Ignaz Goldziher yang termuat dalam karyanya *Muhammadanische Studien* mendapat respon negatif, terutama dari para ulama hadis. Daud Rasyid, misalnya mengatakan bahwa kekaguman kaum orientalis terhadap buku *Muhammadanische Studien*, lebih disebabkan karena keberanian Ignaz Goldziher mengkritik dan meragukan hadis serta melontarkan tuduhan-tuduhan yang tidak pernah terdengar di jajaran ahli hadis selama berabad-abad kecuali dari kelompok-kelompok ekstrimis yang sudah dikenal sebagai anti hadis. Buku *Muhammadanische Studien* karya Ignaz Goldziher hanya berdasarkan asumsi-asumsi seorang peneliti yang apriori dan cenderung fanatik dengan doktrin agamanya. Analisis-analisis yang dia kemukakan dalam karya tersebut tidak steril dari motif-motif orientalis pada umumnya.<sup>30</sup>

Ali Musthafa Yakub mengatakan, bahwa penelitian Ignaz Goldziher yang termuat dalam buku "*Muhammadanische Studien*" bukanlah untuk mencari kebenaran tentang hadis, melainkan bertujuan untuk mencari bukti-bukti bahwa apa yang disebut hadis oleh kaum muslimin tidak ada kaitannya dengan Nabi Muhammad SAW. Fakta-fakta yang dikemukakan merupakan rekayasa-rekayasa dari peneliti dan argumen-argumen yang termuat di dalam karya tersebut palsu adanya.<sup>31</sup>

Hal yang sama dikatakan al-Siba'i, bahwa buku *Muhammadanische Studien* karya Ignaz Goldziher merupakan karya yang sangat berbahaya yang ditulis oleh seorang yang sangat anti Islam. Karya tersebut menggunakan metode penelitian yang sangat aneh menurut ukuran ilmiah.<sup>32</sup> Hal ini terlihat dengan metode kritik hadis yang hanya terbatas pada kritik matan saja, yang kemudian dikorelasikan dengan peristiwa-peristiwa tertentu, seperti politik dan peristiwa-peristiwa konflik lainnya. Jadi otentikasi hadis yang dilakukan Goldziher tidak terhadap semua hadis yang ada yang jumlahnya, menurut sebagian ahli hadis, mencapai tujuh ratus ribu buah hadis. Sementara sejarah yang dijadikannya sebagai rujukan hanya terbatas pada sejarah umat Islam

<sup>27</sup> Musthafa as-Siba'i, *Al-Hadits Sebagai Sumber Hukum*, terj. Dja'far Abd. Muchith (Bandung: Diponegoro, 1979), hlm. 29-30.

<sup>28</sup> Musthafa As-Siba'i, *Tipu Daya Orientalis* (Jakarta: Media Dakwah, 1979), hlm. 62.

<sup>29</sup> *Ibid*, hlm. 63.

<sup>30</sup> Daud Rasyid, *Pembaruan Islam dan Orientalisme dalam Sorotan* (Jakarta: Usamah Press, 1993), hlm. 124.

<sup>31</sup> Ali Mustafa Yaqub, *Kritik Hadis*, hlm. 11.

<sup>32</sup> Musthafa As-Siba'i, *Tipu Daya Orientalis*, hlm. 37.

pada masa Umayyah dan Abbasiyah dan dia sama sekali tidak mendiskusikan kegiatan periwayatan hadis pada masa-masa awal Islam, misalnya pada masa Khalifah Rasyidin.<sup>33</sup>

Dengan demikian dapat disimpulkan, bahwa Ignaz Goldziher telah menerapkan standar ganda dalam studi hadis. Di satu sisi dia berposisi sebagai seorang sejarawan yang konsekuen dengan teori-teori sejarah, namun di sisi lain sebagai seorang orientalis dia juga mengembangkan misi-misi khusus dalam penelitiannya. Hal ini terlihat dari tidak adanya kritik terhadap sumber-sumber hadis yang dijadikannya sebagai rujukan.

Sebagai rekaman dan peninggalan masa lampau, hadis menempati posisi sebagai obyek dari penelitian sejarah. Sementara metode sejarah sendiri merupakan proses pengujian dan penganalisaan secara kritis terhadap rekaman dan peninggalan masa lampau.<sup>34</sup> Dalam penelitian yang berorientasi sejarah, bahan dokumentasi memiliki peran metodologis yang sangat signifikan.<sup>35</sup> Bahan-bahan tersebut terlebih dahulu diteliti melalui kritik ekstern dan kritik intern. Kritik ekstern ditujukan untuk mencari jawaban atas pertanyaan-pertanyaan seperti; apakah dokumen itu otentik atau palsu, siapa pembuatnya, apa atau siapa yang menjadi sumbernya. Sementara kritik intern ditujukan untuk mencari jawaban atas pertanyaan-pertanyaan seperti; apakah isi dokumen itu bisa dipercaya atau tidak, apakah kandungannya dapat diterima sebagai sesuatu yang secara historis benar atau tidak, bagaimana bahasa tulisan itu ketika ditulis dan apa tujuan tulisan tersebut ditulis. Dengan perbandingan kedua macam kritik tersebut, maka dalam penelitian hadis kritik yang ditujukan terhadap unsur sanad dapat dikatakan sebagai kritik ekstern, sementara kritik yang ditujukan terhadap unsur matn dapat dikatakan sebagai kritik intern.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> A1i Musthafa Yaqub, *Kritik Hadis*, hlm. 13.

<sup>34</sup> Louis Gottschalk, *Mengerti Sejarah*, terj. Nugroho Notosusanto (Jakarta: UI Press, 1975), hlm. 32.

<sup>35</sup> Sartono Kartodirjo, "Metode Penggunaan Dokumen", dalam *Metode-metode Penelitian Masyarakat* (Jakarta: Gramedia, 1977), hlm. 62.

<sup>36</sup> M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis: Tela'ah Kritik dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah* (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), hlm. 14.

Hadis "*man kaẓẓaba alayya mutata'ammidan...*" yang dikatakan Goldziher sebagai hadis palsu karena hadis tersebut tidak lebih dari suatu reaksi terhadap maraknya pemalsuan hadis. Konklusi ini, tidak hanya kontradiktif dengan pendapat *mutaqaddimun* dan *asbab wurud al-hadis*, akan tetapi sekaligus juga menjelaskan betapa lemahnya teori kritik hadis yang dikembangkan oleh Ignaz Goldziher. Sebab keotentikan hadis "*man kaẓẓaba alayya muta'ammidan*", selain karena kemutawatiran sanad juga dengan melalui kritik matn. Melalui kritik matn kita dapat menyimpulkan bahwa hadis tersebut bukan sebagai "reaksi", tetapi sebagai "aksi" atau langkah preventif yang dilakukan Nabi SAW setelah dia mengamati besarnya minat para sahabat dalam menyampaikan hadis kepada orang lain dan dalam proses penyampaian hadis tersebut dikhawatirkan terjadinya manipulasi informasi.<sup>37</sup>

Hal ini sejalan dengan *asbab al-wurud al-hadis* yang menjelaskan bahwa hadis tersebut disabdakan Rasul SAW karena adanya suatu peristiwa seorang laki-laki yang melamar seorang perempuan dan perempuan itu menolak lamarannya. Laki-laki itu menyatakan bahwa ia melamar atas kehendak Rasul SAW. Untuk kebenaran hadis tersebut, para sahabat langsung menanyakan kepada Rasulullah. Rasul menjawab bahwa orang tersebut bohong. Atas peristiwa itu Nabi SAW memerintahkan kepada para sahabat untuk mencari orang tersebut. Nabi SAW berpesan, jika kalian menemukannya dalam keadaan hidup pukullah dia sampai mati, namun kalau dia sudah mati, maka bakarlah mayatnya. Kemudian para sahabat pergi dan menemukannya dalam keadaan hidup. Mereka lalu membunuh dan membakar mayatnya.<sup>38</sup>

'Azami mengatakan, bahwa ilustrasi yang dikemukakan Goldziher dalam *Muhammadanische Studien* tentang masyarakat Islam sebagai pandangan yang sangat subyektif dan tendensius. Sebab, secara umum Goldziher sama sekali tidak menyinggung masalah kegiatan pendidikan pada abad pertama hijriyah. Pada hal masalah tersebut dapat menjelaskan permasalahan-permasalahan yang justru berlawanan dengan kesimpulan-kesimpulan yang ditarik Goldziher. Di samping itu sumber yang dirujuk Goldziher tidak

<sup>37</sup> Musthafa as-Siba'i, *Al-Hadis Sebagai Sumber Hukum* (Bandung: Diponegoro, 1979), hlm. 303.

<sup>38</sup> Al-Dimasyqi, *Al-Bayân wa al-Ta'aruf Asbab Wurud al-Hadis* (Beirut: Dar al-Tsaqafah, t.t.), juz III, hlm. 232-3.

diteliti secara cermat, seperti misalnya kitab *al-Uyun wa al-Hadaiq* yang tidak jelas pengarangnya atau buku-buku yang berasal dari kalangan Syi'ah yang nota bene mempunyai sentimen terhadap Dinasti Umayyah. Di sisi lain generalisasi yang dilakukan Goldziher dipandang tidak logis.<sup>39</sup>

Ahmad Hasan juga menolak pandangan Goldziher yang bersifat skeptis terhadap otentisitas hadis Rasul seperti termuat dalam *Muhammadanische Studien*. Dia mengatakan, bahwa kaum muslimin dari awal telah menerima perilaku Nabi Muhammad saw sebagai model bagi diri mereka atas dasar perintah al-Qur'an. Al-Qur'an telah menggunakan kata-kata "*ushwab*" bagi perilaku teladan Rasulullah. Dengan demikian, meski umat Islam diatur oleh al-Qur'an, akan tetapi implementasi dari peraturan tersebut secara konkrit dan praktis Rasulullah yang menjelaskan kepada umatnya. Berdasarkan hal itu, menurut Ahmad Hasan adalah tidak rasional bila dikatakan bahwa selama satu abad kaum muslimin mengabaikan hadis Nabi.<sup>40</sup>

Dia juga menolak pendapat Goldziher tentang konsep sunnah yang pada mulanya lebih memiliki konotasi politis dibanding hukum. Karena pandangan yang demikian tidak berdasarkan pada data yang lengkap dan valid. Sebab, Goldziher mengira bahwa istilah sunnah baru muncul berkaitan dengan terbunuhnya Usman, dengan mengabaikan fakta sejarah yang lebih awal. Misalnya, mengapa ia tidak merujuk kepada Ibnu Hisham yang menulis pidato Rasulullah ketika haji wada'. Dalam pidato tersebut termaktub kata-kata "*al-Qur'an dan sunnah Rasulullah*".<sup>41</sup>

Fakta lain yang digunakan oleh Ahmad Hasan untuk mengkritik buku *Muhammadanische Studien* karya Ignaz Goldziher adalah pernyataan Goldziher yang menjelaskan kebijakan khalifah Umar ibn al-Khattab tentang pengiriman utusan ke berbagai kota yang baru ditaklukkannya dengan tujuan mengajarkan al-Qur'an dan hadis Rasul. Ahmad Hasan mengatakan, bukti-

bukti yang disebutkan Goldziher ini, telah cukup untuk mengambil kesimpulan bahwa umat Islam semenjak awal telah menjadikan hadis Rasulullah sebagai teladan dan contoh dalam berbagai aspek kehidupan mereka. Dan karena itu, eksistensi hadis semenjak masa awal Islam adalah benar dan data tersebut otentik adanya.<sup>42</sup>

Kesan lain yang tampak dari pemikiran Ignaz Goldziher adalah adanya kontradiksi dalam pemikirannya tentang hadis, terutama ketika dikaitkan dengan permasalahan sunnah Rasul. Fazlurrahman menjelaskannya dari dua aspek, yaitu; *pertama*, sebagai suatu fakta historis yang didakwakan mengenai tingkah laku; *kedua*, adalah kenormatifannya bagi generasi-generasi sesudahnya. Kemudian dalam konteks yang Islami, sunnah menjadi suatu model perilaku Nabi, yaitu norma-norma yang ditarik dari ucapan-ucapan, tindakan-tindakan Nabi yang diwartakan. Dengan demikian dalam hubungan dengan hadis, Goldziher sebagaimana juga teori Islam zaman pertengahan, memandang sunnah (dalam konteks Islam) dan hadis tidak hanya berada bersama-sama akan tetapi juga memiliki substansi yang sama.<sup>43</sup>

Dalam kaitan ini, Fazlurrahman mengatakan bagaimana mungkin hadis dan sunnah bisa bertentangan bila mereka bersama-sama ada dan memiliki substansi yang sama. Walaupun mungkin sebuah hadis bertentangan dengan sebuah hadis yang lain atau sebuah sunnah dengan sebuah sunnah yang lain. Hal ini, lanjut Fazlurrahman, merupakan dua garis pikiran yang diletakkan berdekatan oleh Goldziher dan karena masalahnya tidak disimpan dengan jelas dalam pikiran, maka kedua belahan kontradiksi tersebut memperoleh perlakuan yang merusak dari serangkaian sarjana setelah Goldziher dengan mengembangkan salah satu dari dua garis pikiran tersebut.<sup>44</sup>

Fazlurrahman berpendapat bahwa hadis Nabi memiliki otentisitas dan validitas yang telah teruji. Dalam ungkapan lain bahwa hadis Nabi

<sup>39</sup> M.M. Azami, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, terj. Ali Musthafa Yakub (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), hlm. 97.

<sup>40</sup> Ahmad Hasan, *Sebelum Pintu Ijtihad Tertutup*, terj. Agah Ganardi (Bandung: Pustaka, 1984), hlm. 76-80.

<sup>41</sup> *Ibid*, hlm. 81.

<sup>42</sup> *Ibid*.

<sup>43</sup> Fazlurrahman, *Islam*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Penerbit Pustaka, 1984), hlm. 53-54.

<sup>44</sup> *Ibid*, hlm. 55.

benar-benar ada dan valid serta dapat diuji keabsahannya. Hanya saja jumlahnya tidak sebanyak seperti yang terhimpun dalam buku-buku hadis. Dia merujuk pada pernyataan-pernyataan yang berbicara mengenai amal dan perbuatan Nabi yang patut dijadikan teladan, sehingga dia balik menuduh bahwa adalah tidak logis menyatakana kaum Muslimin tidak menjadikan hadis Nabi sebagai konsep dan teladan hidup bagi mereka.<sup>45</sup>

Berbeda halnya dengan tokoh-tokoh hadis yang menolak secara ekstrim terhadap hasil karya Ignaz Goldziher dan orientalis pada umumnya, Maryam Jamilah dalam bukunya "*Islam dan Orientalisme*" mengatakan, bahwa kita seharusnya tidak bersikap apatis dan isolasionisme terhadap karya-karya orientalis, seperti halnya terhadap karya Ignaz Goldziher ini. Jalan keluar yang harus kita lakukan adalah dengan mengemukakan gagasan yang lebih baik yang didasarkan atas penalaran yang logis ketika menghadapi gagasan yang mereka sampaikan dalam karya-karya mereka yang kelihatannya benar pada hal mengandung kekeliruan-kekeliruan.<sup>46</sup>

Hal senada dikatakan oleh M. Syafi'i Ma'arif. Lebih jauh beliau menawarkan solusi dalam menghadapi karya-karya orientalis, semisal buku *Muhammadanische Studien* karya Ignaz Goldziher. Caranya adalah dengan meniru kesungguhan mereka dalam menghasilkan karya-karya kreatif dengan disertai sikap kritis terhadap tafsiran mereka terhadap Islam. Sebab, dengan sikap apologetik yang hanya mencurigai karya-karya mereka merupakan ekspresi dari ketidakberdayaan intelektual.<sup>47</sup>

Mukti Ali mengatakan, bahwa selama masih ada kolonialisme dan imperialisme, maka selama itu pula obyektivitas orang-orang Barat dalam penyelidikannya terhadap agama dan kebudayaan Timur, istimewa agama Islam tidak dapat diharapkan. Selanjutnya Mukti Ali mengatakan, bahwa memang sudah jauh jalan yang direntang oleh orientalis dan sudah banyak

ilmu-ilmu Timur yang mereka gali. Sungguhpun demikian, dipandang dari sudut Islam, hasil-hasil pembahasan dan kupasan orientalis-orientalis itu terhadap agama dan kebudayaan Timur, *inter alia* dalam hal ini agama Islam, hingga sekarang pun setelah berumur lebih lima abad orientalisme masih belum "masak". Hal ini antara lain disebabkan karena kurang luasnya pengertian mereka tentang ide, ideal, dan aspirasi masyarakat Timur, di samping kurangnya informasi yang mereka terima yang berasal dari ahli pikir Timur. Hal ini disebabkan, karena anggapan mereka yang skeptis yang rnenganggap apa saja yang ditulis dengan bahasa Arab (berasal dari Timur) adalah "tidak rasional".<sup>48</sup> Oleh karena itu, Mukti Ali mencetuskan ide tentang oksidentalisme, yakni studi tentang teori-teori dan ilmu-ilmu tentang agama, kebudayaan dan peradaban Barat. Hal itu, penting agar kita sanggup berdialog dan mengkonter kritik-kritik yang mereka lontarkan.<sup>49</sup>

### Penutup.

Dari uraian-uraian yang disebutkan di atas dapat disimpulkan, bahwa pemikiran Ignaz Goldziher tentang hadis yang termuat dalam karyanya *Muhammadanische Studien* mengandung banyak kelemahan, baik dari aspek metodologi, maupun dari aspek pembahasan dan tujuan penelitian yang tidak luput dari berbagai kepentingan. Meskipun demikian, kita tidak harus apriori dengan karya tersebut. Nasehat orang bijak mengatakan, andaikan ada di antara kita yang mau bangkit sebagaimana mereka berbuat terhadap agama kita dengan menggunakan metode dan kaidah-kaidah yang mereka miliki untuk menjelaskan kebenaran al-Quran dan al-Sunnah, maka kitab-kitab dan karya-karya mereka itu tidak akan bernilai sama sekali.

<sup>45</sup> Fazlurrahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Mahyudin (Bandung: Pustaka, 1995), hlm. 1-33.

<sup>46</sup> Maryam Jamilah, *Islam dan Orientalisme: Sebuah Kajian Analitik*, terj. Machnun Husein (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1994), hlm. 10.

<sup>47</sup> Syafi'i Ma'arif, *Peta Bumi Intelektual Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 35.

<sup>48</sup> Mukti Ali, *Ilmu Perbandingan Agama: Suatu Pembahasan Tentang Metode dan Sistem* (Jakarta: Tintamas Indonesia, 1993), hlm. 31-2.

<sup>49</sup> *Ibid.*, hlm. 34.



## BAB IX

### DISKURSUS HADIS WARIS

#### Pendahuluan

Salah satu sebab perpindahan hak milik dalam pandangan hukum Islam adalah warisan,<sup>1</sup> yakni peralihan harta dari seseorang yang meninggal dunia kepada ahli warisnya yang hidup baik berupa harta benda ataupun hak dari hak-hak syar'i.<sup>2</sup> Al-Qur'an maupun al-hadis telah menggariskan dasar yang jelas mengenai aturan waris ini.

Fuqaha` membedakan ahli waris kepada tiga kelompok, yaitu *ẓawil furudh*, *ẓawil arham*, dan *'ashabat*. *Zawil furudh* adalah ahli waris yang bagiannya dalam pewarisan sudah ditentukan secara pasti, seperti seperdua, sepertiga, seperempat, seperenam, seperdelapan dan dua pertiga. Adapun yang menjadi dasar keberadaan kelompok *ẓawil furudh* ini adalah ayat-ayat dan hadis-hadis yang menyebutkan bagian mereka secara tegas, misalnya surat an-Nisa' ayat 11. Sementara *ẓawil arham* adalah semua kerabat selain *ẓawil furudh* dan *'ashabat*. Mereka akan memperoleh warisan apabila kelompok *ẓawil furudh* dan *'ashabat* tidak menghabisi seluruh harta warisan. Istilah *ẓawil arham*, diambil dari istilah *ulul arham* yang tercantum dalam surat al-Anfal ayat 75 dan surat al-Ahzab ayat 6. Ulama menggunakan dua ayat ini sebagai dalil keberadaan *ẓawil arham*.

Adapun *'ashabat* adalah ahli waris yang bagiannya tidak pasti dan memperolehnya dari sisa harta setelah dibagikan kepada *ẓawil furudh*. Dalam praktik, ahli waris *'ashabat* ini akan mengambil semua sisa setelah bagian kelompok *ẓawil furudh* dikeluarkan. Mengenai *'ashabat*, tidak ditemukan dalil yang relatif tegas dan jelas dalam al-Qur'an maupun hadis. Para ulama menetapkan keberadaan kelompok ini dari isyarat dalam ayat yang tidak

menyebutkan bagian atau perolehan pasti ahli waris laki-laki, misalnya surat an-Nisa' ayat 11 menyebutkan apabila ahli waris terdiri dari anak laki-laki dan anak perempuan, maka bagian anak laki-laki adalah dua kali bagian anak perempuan. Anak laki-laki tidak pernah dicantumkan memperoleh seperdua, sepertiga, seperempat dan seterusnya. Kemudian isyarat lebih lanjut tentang hak atau bagian yang akan diperoleh *'ashabat* ditemukan dalam sebuah hadis dari Ibnu Abbas, Rasulullah bersabda, "*Berikanlah warisan kepada orang yang berhak dan sisanya berikanlah kepada lelaki yang terdekat*".

Makalah ini dirancang untuk menilai kualitas hadis riwayat Ibnu Abbas yang termuat dalam *al-Kutub at-Tis'ah*,<sup>3</sup> serta persoalan yang ada kaitannya dengan hadis ini. Pertanyaan pokok yang ingin dicarikan jawabannya adalah bagaimana kualitas hadis tersebut, bagaimana pemaknaannya secara kontekstual, serta institusi mana yang berhak menyelesaikan bila terjadi konflik kewarisan? Verifikasi hadis akan dilakukan dari segi sanad (kritik ekstern) maupun matan (kritik intern). Verifikasi dimaksudkan sebagai seleksi untuk menentukan diterimanya suatu hadits, sekaligus penangkal dari berbagai aktivitas para pemalsu dan perusak hadits.<sup>4</sup> Sementara fiqhul hadis dilakukan dengan mengkaji pendapat mufasssirin dan para fuqaha` klasik maupun kontemporer.

#### Hadis Waris.

Hadis yang berbicara tentang distribusi waris, khususnya *'ashabat* dapat dilihat dalam hadis riwayat Ibnu Abbas, yaitu;

قال رسول الله صلعم: الحقوا الفرائض لا هلهما وما بقي فهو لاولي رجل ّ ذكر

<sup>3</sup> *Al-Kutub al-Tis'ah* merupakan sebutan ulama kontemporer terhadap sembilan kitab hadis yang banyak beredar di masyarakat muslim dan sering dijadikan rujukan oleh ulama hadis dan fiqh. Sembilan kitab hadis itu meliputi; *Shahih al-Bukhari*, *Shahih Muslim*, *Sunan Abu Daud*, *Sunan al-Turmizi*, *Sunan an-Nasa'i*, *Sunan Ibnu Majah*, *Sunan ad-Darimi*, *Al-Muwatta' al-Imam Malik*, dan *Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal*. Indeks hadis yang disusun Arnold John Wensinck, *Al-Mu'jam al-Mufabras li Alfaẓ al-Aḥadīṡ an-Nabawī* didasarkan atas sembilan kitab hadis tersebut juga digunakan dalam penelitian ini.

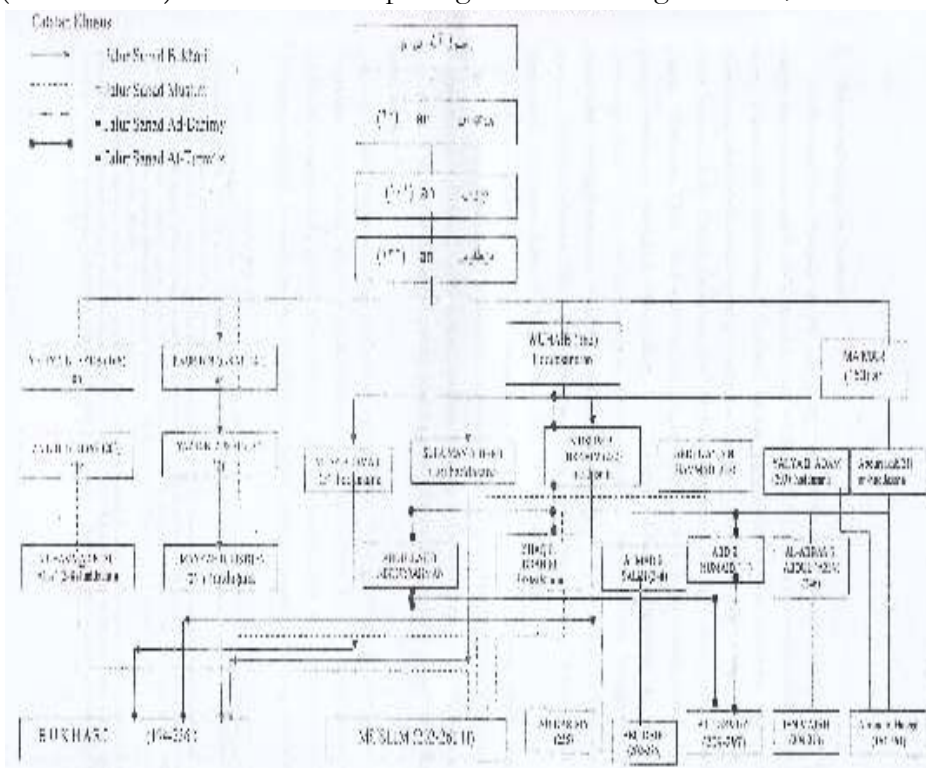
<sup>4</sup> Mustafa al-Siba'i, *al-Sunnab wa Makanatuba fi al-Tasyri' al-Islami*, (Qahiriah: Dar al-Qaumiyah li al-Thaba'ah wa al-Nashr, 1960), hlm. 89.

<sup>1</sup> Ada empat cara yang sah untuk memperoleh hak milik; penguasaan atas benda-benda mubah, syuf'ah, warisan dan akad pemindahan hak. Lihat Hasan Ahmad al-Khatib, *Al-Fiqh al-Muqarran*, (Mesir : Mathba'ah Dar at-Talif, 1975), hlm. 55.

<sup>2</sup> Muhammad Ali ash-Shabuni, *Al-Mawaris fi as-Sari'ah al-Islamiyah fi Dawi al-Kitab wa as-Sunah*, (Kairo: Dar al-Hadis, t.th.), hlm. 34.

Berkata Rasulullah SAW; Berikan warisan kepada orang yang berbak dan sisanya berikan kepada lelaki yang terdekat”.

Berdasarkan pelacakan yang dilakukan dengan menggunakan kitab *Mu'jam al-Mufabras li Alfaz al-Hadits al-Nabawi* yang disusun oleh Weinsinck, hadis tersebut dimuat dalam tujuh buah kitab hadis dengan lima belas jalur sanad dengan matan yang bervariasi. Ketujuh kitab hadis dimaksud adalah kitab *Shahih al-Bukhari* (4 buah hadis), *Shahih Muslim* (4 buah hadis), *Sunan al-Turmizi* (2 buah hadis), *Sunan Ibnu Majah* (1 buah hadis), *Sunan Abu Dawud* (1 buah hadis), *Sunan ad-Darimi* (1 buah hadis), dan *Musnad Ahmad ibn Hanbal* (2 buah hadis). Skema sanad dapat digambarkan sebagai berikut;



Dari data-data tersebut di atas, terlihat bahwa hadis tersebut hanya diriwayatkan oleh seorang sahabat, yakni Abdullah bin Abbas (w. 68 H), dan dua orang *tabi'in*, yaitu Thawus dan anaknya Abdullah ibn Thawus. Dari Abdullah ibn Thawus diriwayatkan oleh empat orang *tabi'at-tabi'in*, untuk selanjutnya hingga perawi terakhir (penghimpun hadis) hanya diriwayatkan oleh satu orang rawi, kecuali jalur sanad Abu Daud dan at-Turmuzi, yang diriwayatkan oleh lebih dari seorang perawi. Menurut al-Asqalani, di samping sanad di atas masih ada sanad lain yang digunakan oleh al-Tabrani dan an-Nasa'i.<sup>5</sup>

Dengan demikian dapat disimpulkan, bahwa hadis pendistribusian warisan termasuk ke dalam kelompok hadis *abad*, yaitu hadis *gharib*.<sup>6</sup> Oleh karena itu harus dilakukan verifikasi terhadap sanad maupun matnnya sebelum dijadikan *hujjah*.<sup>7</sup>

Untuk menentukan keabsahan sanad, penulis memilih jalur sanad *Muslim* (w.261 H) dan sanad *al-Bukhari* (w. 256 H) untuk diteliti *rijal*-nya. Hal ini dilakukan dengan pertimbangan efisiensi sekaligus juga agar penelitian ini lebih fokus dan terarah. Rijal dimaksud adalah Ibnu Abbas (w. 62 H), Thawus (w. 101 H), Ibnu Thawus (w. 132 H), Yahya ibn Ayyub (w. 168 H), Zaid bin Hubbab (w. 203 H), dan Muhammad bin al-'Ala'i (w. 248 H) dari jalur sanad Imam Muslim. Kemudian Ibnu Abbas (w. 62H), Thawus (w.101H), Ibnu Thawus (w. 132H), Rauhun bin al-Qasim (w. 141 H), Yazid bin. Zura'i (101 H-182 H), dan Umayyah bin Bistham (w. 231 H) dari jalur sanad Imam Bukhari.

<sup>5</sup> Sanad-sanad ini tidak dapat penulis lacak karena *Sunan al-Nasa'i* dan *Sunan at-Tabrani* tidak memuat hadis-hadis ini. Sedangkan dalam *Syarah Sunan al-Nasa'i* susunan as-Sayuthi, hadis-hadis tentang kewarisan juga tidak tercantum.

<sup>6</sup> Jumhur ulama membagi hadis dari segi kuantitas rawi kepada *mutawatir* dan *abad*. Hadis *abad* lebih jauh dibagi lagi menjadi *masyhur*, *aziz*, dan *gharib*. Hadis *gharib* dibagi lagi menjadi dua, yaitu *gharib mutlaq* dan *gharib nisbi*. Jadi hadis pendistribusian ini termasuk ke dalam kelompok hadis *gharib mutlaq*. Lihat Manna' al-Qattan, *Mabasis fi Ulum al-Hadis*, (T.t.: Maktabah Wahbah, 2004), cet. iv, hlm. 111-115.

<sup>7</sup> Karena diriwayatkan oleh jumlah rawi yang terbatas, hadis *abad* secara epistemologis tidak memberi informasi yang pasti kepada penerimanya. Oleh karena itu, ia harus diuji lebih dahulu dengan kriteria tertentu, sehingga dapat diketahui apakah keabsahan hadis itu dapat dipertanggungjawabkan (*sahih*) atau sebaliknya (*dha'if*).

## 1. Ibnu Abbas (w. 62 H)

Nama lengkapnya Abdullah ibn Abbas ibn Abdul Muthallib al-Hasyimi. Ia adalah thabaqat sahabat, yaitu anak paman Rasulullah SAW. Selain meriwayatkan hadis secara langsung dari Rasulullah SAW, beliau juga meriwayatkan hadis dari banyak sahabat, dan banyak pula rawi yang meriwayatkan hadis darinya, termasuk Thawus.<sup>8</sup>

Para ulama tidak meragukan kredibilitas Ibnu Abbas sebagai seorang sahabat. Dia hidup sezaman dengan Nabi SAW dan bahkan bergaul dengan beliau secara langsung. Ia seorang yang *adil*, *tsiqah*, dan *dhabit*. Tegasnya, pada dirinya melekat kaidah umum *al-sahabah kullubum 'udul*.<sup>9</sup>

## 2. Thawus (w. 101 H)

Nama lengkapnya adalah Thawus ibn Kaisan al-Yamani, rawi dari golongan *tabi'in*. Nama lainnya Abu 'Abd ar-Rahman al-Himari al-Janadi. Menurut pendapat sebagian ulama, bahwa Thawus adalah *laqab*, nama aslinya adalah Zakwan. Ia meriwayatkan hadis dari banyak rawi, di antaranya adalah dari Abdullah ibn Abbas. Para rawi yang berguru kepadanya, di antaranya adalah anaknya, yaitu; Abdullah ibn Thawus. Mayoritas ulama memujinya dengan ungkapan *ta'dil*, dan tidak ditemukan ulama yang mencelanya. Ibn Juraih memuji Thawus dengan mengatakan bahwa Thawus termasuk penghuni surga. Ishak ibn Mansur mengatakan Thawus sebagai rawi *tsiqah*. Demikian halnya Ibnu 'Adiy yang mengatakan Thawus sebagai rawi *tsiqah*.<sup>10</sup>

Ungkapan-ungkapan tersebut cukup untuk menunjukkan, bahwa kredibilitas Thawus tidak dapat diragukan lagi. Pertanyaannya adalah bagaimana dengan validitas lambang periwayatan yang digunakan oleh Thawus. Dalam skema hadis di atas terlihat bahwa *pentakbrij* menggunakan lafal '*an* ketika meriwayatkan hadis dari rawi sebelumnya. Jumhur ulama menetapkan dua persyaratan terhadap persambungan sanad yang menggunakan lafal '*an*, yaitu, *muttashil* dan *tsiqah*. Ibnu Abdil Barr (w.

403H) menambahkan satu syarat lagi bahwa rawi yang menggunakan lafal '*an* itu harus seorang adil.<sup>11</sup> Dari data-data yang ada menunjukkan bahwa Thawus pernah belajar kepada Ibnu Abbas.

## 3. Ibnu Thawus (w. 132 H).

Dia adalah anak Thawus. Nama lengkapnya adalah Abdullah ibn Thawus ibn Kaisan al-Yamani, rawi dari thabaqat *tabi'in*. Nama lainnya adalah Abu Muhammad al-Abnawi. Dia meriwayatkan hadis dari ayahnya. Perawi hadis yang belajar kepada, di antaranya; Ma'mar, Yahya ibn Ayyub, Wuhaib dan Rawh ibn al-Qasim.

Para ulama menilainya sebagai rawi yang memiliki kredibilitas tinggi. Abu Hatim mengatakan, bahwa Ibnu Thawus sebagai rawi yang *tsiqah*. Nasa'i dan Darulquthni mengelompokkannya kedalam rawi yang *tsiqah* dan *ma'mun* (dipercaya). Al-'Ajali mengatakan Ibnu Thawus sebagai rawi yang *tsiqah*. Abdurrazzaq berkata bahwa saya tidak pernah melihat seseorang yang lebih faqih dari Ibnu Thawus di zamannya dan dia adalah yang paling cerdas di Arabiah dan paling baik akhlaknya.<sup>12</sup>

## 4. Yahya ibn Ayyub (w. 168 H).

Nama lengkapnya adalah Yahya ibn Ayyub al-Ghafiqie. Nama lainnya adalah Abu al-Abbas al-Mishrie. Zaid ibn Hubbab mengatakan, bahwa para ulama memuji Yahya ibn Ayyub dengan ungkapan *ta'dil*. Ishaq ibn Mansur berkata, bahwa Yahya ibn Ayyub adalah rawi *shalihun* dan *tsiqah*. Ibnu Abi Hatim berkata: *maballu Yahya ash-shidqu* (Yahya tempatnya kejujuran) dan *yuktabu hadisuhu* (ditulis hadisnya). At-Turmuzy dan Imam Bukhari menilainya sebagai rawi *tsiqah*. Sementara Ya'qub ibn Sufyan menilainya sebagai rawi *tsiqah hafizhan*.<sup>13</sup>

## 5. Zaid bin Hubbab (w. 203 H).

Nama lengkapnya Zaid bin al-Hubbab bin al-Rayyan, rawi dari kalangan *tabi' at-tabi'in*. Nama lainnya Abu al-Husain al-'Akli al-Kufi. Dia

<sup>8</sup> Ibnu Hajar al-'Asqalani, *Tabzib at-Tabzib*, Juz x, (Beirut: Al-Kutub al-Ilmiyah, 1994), hlm. 245-246.

<sup>9</sup> Subhi al-Salih, *Ulum al-Hadits wa Mushthalabuhu*, hlm. 129.

<sup>10</sup> Ibnu Hajar al-'Asqalani, *Tabzib at-Tabzib*, Juz. v, hlm. 9-10.

<sup>11</sup> Subhi as-Shalih, *Ulum al-Hadits wa Mushthalabuhu*, hlm. 222.

<sup>12</sup> Ibnu Hajar al-'Asqalani, *Tabzib at-Tabzib*, hlm. 237-238.

<sup>13</sup> *Ibid*, Juz. 11, hlm. 164-165.

berasal dari Khurasan dan menetap di Kufah. Dia pernah meriwayatkan hadis dari Zahya bin Ayyub. Para ulama memujinya dengan ungkapan *ta'dil*. Ahmad bin Hambal mengatakan Zaid bin al-Hubbab adalah seorang *sadduq* dan *dhabith*. Ibnu Mu'ayyan menilainya sebagai rawi "*lam yakun bihi syai'un*" (tidak mengapa dengannya). Sementara Ibnu Yunus menilai Zaid bin al-Hubbab sebagai rawi "*hasan al-hadis*" (yang baik hadisnya).<sup>14</sup>

#### 6. Muhammad bin al-'Ala'i (w. 248 H)

Nama lengkapnya Muhammad bin al-'Ala'i bin Kuraib al-Hamdan. Ia bergelar Abu Kuraib al-Kufi al-Hafiz. Para ulama hadis umumnya memberi penilaian positif terhadap beliau sebagai perawi hadis. Abu Hatim, misalnya menilainya sebagai rawi *shaduq* (jujur). Sementara an-Nasa'i menilainya sebagai rawi "*la ba'sa bihi*" (tidak mengapa dengannya) dan *tsiqah*. Pendapat senada dikemukakan oleh Ibrahim bin Abi Thalib yang mengatakan, bahwa "*saya tidak menemukan di Iraq sesudah Ahmad bin Hanbal orang yang lebih kuat hafalannya selain Abu Kuraib*".<sup>15</sup> Ungkapan ini menunjukkan bahwa kredibilitas Abu Kuraib dalam pandangan ulama *jarh wa ta'dil* cukup baik.

Sementara "*rijal*" dari jalur sanad Imam Bukhari adalah Ibnu Abbas, Thawus, Ibnu Thawus, Rauhun bin al-Qasim (w. 141 H), Yazid bin. Zurai' (101 H-182 H), dan Umayyah bin Bistham (w. 231 H). Berikut biografi serta kritik terhadap rawi dari sanad Imam Bukhari kecuali yang sudah disebutkan sebelumnya, seperti Ibnu Abbas, Thawus dan Ibnu Thawus.

#### 1. Rauh bin al-Qasim (w. 141 H)

Nama lengkapnya adalah Rauh bin al-Qasim at-Tamimi al-Anbari Abu Ghiyas al-Bashri, rawi dari thabaqat *tabi' at-tabi'in*. Ia meriwayatkan hadis, di antaranya dari Abdullah bin Thawus. Sementara yang berguru kepadanya di antaranya adalah Yazid bin Zurai'. Para ulama hadis menilainya sebagai rawi yang punya kredibilitasnya tinggi. Ibnu Mu'ayyan dan Abu Hatim menilainya sebagai rawi *tsiqat*. Ibnu Hibban mengatakan Rauhun bin al-Qasim sebagai rawi "*hafiz dan mutqin*". Sementara an-Nasa'i menilainya

sebagai rawi "*laisa bihi sai'un*". Ahmad ibn Hambal mengkategorikannya dalam deretan rawi *tsiqah*.<sup>16</sup>

#### 2. Yazid bin Zurai' (101 H -182 H)

Nama lengkapnya Yazid bin Zurai' al-'Asyi, yaitu rawi dari thabaqat *tabi' at-tabi'in*. Nama lainnya Abu Mu'awiyah al-Bashri al-Lafiz. Dia banyak berguru kepada ulama hadis, di antaranya dari Rawhun bin al-Qasim. Ulama hadis menilainya sebagai rawi yang punya kredibilitas. Abu Ibrahim bin Muhammad bin 'Ar'arah, misalnya mengatakan bahwa tidak ada yang lebih *tsabit* dari Yazid bin Zurai'. Imam Ahmad bin Hambal menilainya sebagai rawi *hafiz, sadduq* dan *mutqin*. Ibnu Mu'ayyan menilainya sebagai rawi *sadduq, tsiqah* dan *ma'mun*. Abu Awanah mengatakan bahwa *saya bersahabat dengan Yazid bin Zurai' selama empatpuluh tahun, dimana hari-harinya penuh dengan kebaikan*.<sup>17</sup>

#### 3. Umayyah bin Bistham (w. 231 H).

Nama lengkapnya Umayyah bin Bistham bin al-Muntasyir al-Aisyi Abu Bakar al-Bashri. Ia meriwayatkan hadis dari Imam Yazid bin Zurai'. Di antara murid-muridnya adalah Imam Bukhari dan Muslim. Para ulama hadis menilainya sebagai rawi yang 'adil dan *tsiqat*. Abu Hatim berkata: *mahalluhu al-shidq* (tempatnyanya kejujuran).<sup>18</sup>

Analisis di atas menghasilkan kesimpulan bahwa dari segi kapasitas *rijal* dalam sanad hadis pendistribusian warisan ini adalah *sahih*. Namun untuk menentukan kualitas hadis, maka analisis matn perlu dilakukan. Menurut prosedur dalam ilmu hadis, ada dua langkah yang harus ditempuh untuk menentukan keabsahan suatu matan hadis, yaitu: meneliti susunan lafalnya dan meneliti kandungan materinya.<sup>19</sup> Menurut hemat penulis, kedua langkah ini sifatnya relatif, tergantung dari kondisi matan yang dihadapi. Artinya, suatu matan bisa saja terbukti *dha'if*, cukup dari susunan lafalnya yang rancu atau dari kandungan materinya yang bertentangan dengan al-

<sup>14</sup> *Ibid*, Juz. 3, hlm. 347-348.

<sup>15</sup> *Ibid*, Juz. 5, hlm. 362-363.

<sup>16</sup> *Ibid*, Juz, hlm. 257.

<sup>17</sup> *Ibid*, hlm. 282-284.

<sup>18</sup> *Ibid*, Juz. 1, hlm. 323-324.

<sup>19</sup> Manna' al-Qattan, *Mababis fi Ulum al-Hadis*, hlm. 111-115.

Qur'an atau hadis yang muhkam misalnya, atau mungkin juga dari keduanya. Akan tetapi sepanjang penelitian ini dilakukan terbukti bahwa matan hadis ini adalah shahih. Sebab tidak ditemukan dalam matan hadis indikator yang dapat membatalkan keabsahan suatu matan hadis, umpamanya; bertentangan dengan akal sehat; bertentangan dengan hukum al-Qur'an yang telah muhkam; bertentangan dengan hadis mutawatir; bertentangan dengan amalan yang telah menjadi kesepakatan ulama salaf; bertentangan dengan dalil yang telah pasti; atau bertentangan dengan hadis ahad yang kualitas keshahiannya lebih kuat.

Namun demikian, tidak semua ulama yang memberikan penilaian shahih terhadap hadis distribusi harta warisan. Penolakan keshahihan hadis ini datang dari ulama-ulama Ja'fariah (*syi'ah isna 'asyariyah*). Mereka menganggap hadis ini sebagai hadis *maudhu'*.<sup>20</sup> Mereka beralasan dengan riwayat Qariyat bin Madhrab, seorang tabi'in yang berdomisili di Baghdad. Dalam suatu kunjungannya ke Makkah, Qariyat bin Madhrab pernah bertanya langsung kepada Ibnu Abbas mengenai hadis ini. Ibnu Abbas bertanya apakah anda dari Iraq? Ketika Qariyat menjawab benar, Ibnu Abbas berkata: "Beritahukan kepada orang Iraq, bahwa saya tidak pernah mengucapkan hadis itu". Kemudian sesampainya di Iraq, Qariyat menemui Thawus dan menanyakan perihal hadis tersebut. Qariyat mengatakan bahwa Thawus marah dan mengatakan; "Demi Allah, saya tidak pernah meriwayatkan (hadis ini) atas nama Ibnu Abbas. Kalangan Ja'fariyah juga menolak pola distribusi harta warisan berdasarkan konsep ini. Lebih dari itu, Sufyan, salah seorang rawi dalam sanad Ja'fariah juga menolak hadis itu berasal dari Rasulullah. Bahkan dia menuduh bahwa yang membuat hadis ini adalah Abdullah anak Thawus."<sup>21</sup> Menurut Sufyan, Abdullah tidak senang

kepada Bani Hasyim dan sangat dekat dengan Khalifah Sulaiman ibn Abdul Malik, salah seorang khalifah Bani Umayyah yang memerintah dari tahun 92-99 H. Namun, karena keterbatasan kepustakaan, hadis-hadis yang mereka sebutkan tidak dapat dirujuk apalagi dinilai.<sup>22</sup>

Terlepas dari kebenaran alasan yang dikemukakan Sufyan, sulit menyesuaikan isi riwayat ini dengan kenyataan sejarah. Sukar dibayangkan bahwa Qariyat sempat meriwayatkan hadis dari Ibnu Abbas setelah Abdullah ibn Thawus meriwayatkan hadis ini. Sebab, hampir dapat dipastikan Abdullah lahir setelah Ibnu Abbas wafat.<sup>23</sup> Dalam hubungan ini layak disebutkan bahwa beberapa riwayat lain yang menyatakan bahwa pendapat Ibnu Abbas dalam berbagai kasus selalu sejalan dengan makna hadis ini. Dengan demikian, upaya untuk menunjukkan adanya pengingkaran Ibnu Abbas terhadap kandungan hadis ini tidak mempengaruhi penilaian pensyarah terhadap kualitas hadis.

Dengan demikian, keabsahan hadis distribusi warisan riwayat Ibnu Abbas berasal dari Rasul SAW dapat dipertanggungjawabkan. Kritikan yang diberikan oleh ulama Ja'fariah dirasa belum cukup kuat untuk mengatakan bahwa sanad hadis ini *dha'if* (lemah).

### Fiqhul Hadis

Para ulama sepakat menempatkan hadis ini sebagai dalil utama mengenai *ashabat*. Dalam buku-buku fiqh waris selalu mencantumkan hadis (الْحَقُّوْا الْفَرَائِضَ لَا هَلْهَآ وَمَا بَقِيَ فَهَؤُلَاءِ رِجَالٌ ذَكَرَ) sebagai dalil utama untuk *ashabat*. Teks hadis ini termasuk jenis *jawami' al-kalim*, yaitu rangkaian kata yang padat makna, sehingga sulit diartikan secara tepat dan komprehensif. Meskipun para ulama sepakat menjadikan hadis ini sebagai dalil untuk *ashabat*, akan tetapi mereka tidak sepakat ketika harus mengartikan atau menafsirkannya sebagai suatu rangkaian kata atau kalimat. Hal ini terlihat dalam kutipan-kutipan sebagai berikut :

<sup>22</sup> Sanad hadis dalam riwayat Qariyat adalah Abu Ishak, Sufyan, al-Humaidi, Basyar bin Harun, Muhammad bin Ahmad al-Barbari, Abu Tholib al-Anbari, dan akhirnya Abu Ja'far al-Thusi seorang pengumpul hadis kenamaan di kalangan Ja'fariyah. Lihat Muhsin al-Amin. *asy-Syi'ah baina al-Haqaiq wa al-Auham*, (Beirut : t.p., 1975), cet. 2, hlm. 258.

<sup>23</sup> Ibnu Hajar Al-Asqalani, *Tabzib at-Tabzib*, Jilid 5, hlm. 8 dan 266.

<sup>20</sup> Perlu disebutkan bahwa mazhab Syi'ah Zaidiyah tidak sejalan dengan Syi'ah Isna 'Asy'ariyyah dalam hal pendistribusian warisan ini. Syi'ah Zaidiyah menerima konsep ini dan mengakui kesahihan hadis dari Ibnu Abbas di atas. Uraian lebih lanjut, lihat kitab *Nayl al-Authar* susunan al-Syaukani (1250 H / 1834 M) dan kitab *Subul al-Salam* susunan as-Shan'ani (1182 H / 1768 M).

<sup>21</sup> Nama-nama rawi dalam sanad yang disebutkan al-'Asqalani persis sama dengan nama yang disebutkan al-Thusi kecuali nama seorang rawi. Menurut al-Thusi rawi tersebut bernama Qariyat bin Madhrab, sedang menurut al-Asqalani dia adalah Harisat bin Madhrab.

1. Ahmad Hassan menerjemahkannya; "Bagikanlah pusaka itu menurut al-Qur'an. Kalau ada lebihnya, berikanlah kepada laki-laki yang lebih hampir kepada si mati."<sup>24</sup>
2. Menurut Hasbi Ash Shiddieqy; "Berikanlah harta pusaka kepada pemiliknya (orang yang menerima fardhu). Sisa dari hartanya diberikan kepada orang lelaki yang paling dekat kepada orang yang meninggal".<sup>25</sup>
3. Menurut Fatchurrahman; "Berikanlah harta pusaka kepada orang-orang yang berhak. Sesudah itu, sisanya untuk orang laki-laki yang utama".<sup>26</sup>
4. Menurut Hazairin; "Bayarkanlah fara'id kepada yang berhak atasnya, maka sisanya (yaitu apa yang masih tinggal sesudah pengeluaran fara'id) untuk orang laki-laki yang terdekat (terutama)".<sup>27</sup>

Pengertian *ashabat* diperoleh dari susunan lafal *awla rajulin zakarin*. Namun pengembangan makna *ashabat* sehingga mencakup berbagai golongan dan prioritas dilakukan setelah melalui penyelarasan sedemikian rupa dengan ayat dan hadis lain. Sehingga *ashabat* yang secara *lughawi* hanya menunjuk kepada lelaki setelah mencakup beberapa ahli waris perempuan. Penyelarasan hadis ini dengan ayat al-Qur'an dan hadis-hadis lain telah menjadi diskusi panjang di kalangan ulama sejak masa sahabat dan sampai sekarangpun diskusi itu masih belum selesai.

Bagian yang menjadi perhatian utama dalam hubungan dengan *ashabat* dari hadis Ibnu Abbas di atas adalah susunan "*awla rajulin zakarin*" yang secara harfiah bisa diterjemahkan dengan *satu orang laki-laki terdekat yang jantan (yang betul laki-laki)*. *Rajulin* dan *zakarin* mempunyai pengertian yang hampir semakna, yaitu; menunjuk kepada laki-laki dan bersifat laki-laki. Keduanya menggunakan bentuk *nakirat* sehingga secara harfiah harus berarti satu orang laki-laki. Menerjemahkannya menjadi banyak orang (*jamak*) harusnya mempunyai alasan yang jelas. Di sisi lain, penggandengan kata

*rajulin* dengan *zakarin* hampir tidak diketahui hikmahnya secara pasti. Dan karena itu, juga menjadi persoalan dalam menafsirkannya. Apakah kata terakhir (*zakarin*) dianggap hanya sebagai penguat (*ta'kid*) dan karena itu tidak perlu diterjemahkan, atau kata-kata tersebut harus diterjemahkan secara sendiri-sendiri. Mungkin karena kesulitan inilah sebagian ulama menerjemahkan kata-kata tersebut (*awla rajulin zakarin*) dengan *ashabat*.

Ibnu ash-Shalah (643 H/1244M) dan al-Munziri (656H/1257M) mengkritik pengubahan tersebut. Menurut mereka "lafaz *asabat*" tidak cocok dimasukkan ke dalam hadis ini karena ia merupakan istilah untuk kelompok. Sedangkan isi hadis hanya untuk satu orang atau satu derajat kerabat saja.<sup>28</sup>

Hakikatnya, lafaz *awla* (utama) bisa ditafsirkan dengan *aqrab* (paling dekat) dan bisa juga dengan *ahaq* (paling berhak). An-Nawawi (676H/1277M) menafsirkan lafaz *awla* dengan *aqrab* (paling dekat), yaitu orang yang paling dekat hubungan kerabatnya dengan pewaris. Menurutny, lafaz ini tidak cocok diartikan dengan *ahaq* (paling berhak). Karena arti ini tidak memberi kejelasan tentang siapa yang paling berhak tersebut.<sup>29</sup>

Mengikuti arti ini, maka prioritas antara sesama *ashabat* seharusnya hanya ditentukan berdasar jarak derajat. Namun, arti ini tidak diberlakukan secara ketat dan konsisten. Para ulama menyusun prioritas pewarisan bukan berdasar jarak derajat semata, tetapi juga mempertimbangkan kelompok keutamaan. Seperti kelompok leluhur diutamakan dari kelompok garis sisi. Jadi *awla rajulin zakarin* yang secara harfiah berarti satu orang laki-laki terdekat ditafsirkan menjadi *ashabat*. Dan setelah dipadukan dengan berbagai hadis lain, *ashabat* yang seharusnya hanya berisi orang laki-laki sebagai satu kelompok, diperluas lagi sehingga mencakup orang perempuan

Sebenarnya, dalam hadis ini tidak memuat indikator yang relatif tegas dan jelas untuk mengartikannya sebagai *'ashabat*. Para ulama menetapkan keberadaan kelompok ini dari isyarat al-Qur'an dalam surat al-

<sup>24</sup> A. Hassan, *Al-Fara'id: Ilmu Pembagian Waris*, (Surabaya: Pustaka Progresif, 1981), cet. x, hlm. 11.

<sup>25</sup> Hasbi Ash Shiddieqy, *Fiqhul Mawaris*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1973), hlm. 318.

<sup>26</sup> Fatchurrahman, *Ilmu Waris*, (Bandung: al-Ma'arif, 1981), hlm. 343.

<sup>27</sup> Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral menurut Quran dan Hadis*, (Jakarta: Tintamas, 1981), cet. ii, hlm. 94.

<sup>28</sup> Ibnu Hajar Al-'Asqalani, *Fatbhul Bari*, Jilid 12, hlm. 12.

<sup>29</sup> An-Nawawi, *Shahih Muslim bi Syarh an-Nawawi*, Jilid. 11, (Beirut: Dar al-Fikr, 1972), cet. ii, hlm. 52.

Nisa' ayat 11 yang menyebutkan bagian atau perolehan yang tidak pasti untuk ahli waris laki-laki. Allah berfirman;

“Allah mensyari’atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu, yaitu bagian seorang anak lelaki sama dengan bagian dua orang anak perempuan, dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua, maka bagian mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan, jika anak perempuan itu seorang saja, maka ia memperoleh separoh harta.

Dalam ayat di atas menyebutkan apabila ahli waris terdiri dari anak laki-laki dan perempuan, maka bagian anak laki-laki adalah dua kali bagian anak perempuan. Anak laki-laki tidak pernah dicantumkan memperoleh seperdua, sepertiga, seperempat dan seterusnya. Akan tetapi, penerapan yang menjadi hak anak perempuan dalam kewarisan akan sulit direalisasikan kalau mereka mewarisi secara bersama dengan saudaranya yang laki-laki, meskipun bagian untuk mereka sebenarnya dijelaskan secara eksplisit dalam al-Qur’ān. Sebab, mereka sudah termasuk dalam kelompok ashabat bersama dengan saudara laki-lakinya. Dalam kondisi demikian, maka hak kewarisan mereka menjadi separuh dari bagian saudara mereka yang laki-laki.

Berdasarkan kenyataan tersebut, banyak pakar yang menggugat pola kewarisan Islam sebagai ketentuan yang bersifat diskriminatif terhadap perempuan. Menurut mereka, hak waris anak perempuan separuh hak waris anak laki-laki merupakan contoh ketidakadilan tersebut. Demikian pula dengan hak kewarisan perempuan lainnya, seperti saudara perempuan terhadap saudara laki-laki, suami terhadap isteri, nenek terhadap kakek dan seterusnya. Ini terjadi, akibat kesalahan interpretasi ulama tentang perempuan yang selama ini dirumuskan oleh para ulama yang hampir seluruhnya laki-laki dengan perspektif pengalaman hidup laki-laki. Oleh karena itu, menurut mereka, agar supaya kewarisan Islam memenuhi rasa keadilan, maka kewarisan Islam itu mesti diaktualisasi berdasarkan konteks kekinian.

### Kontekstualisasi Makna.

Satu di antara konsep penting dalam rumusan metodologis terhadap kajian hukum Islam adalah asas hukum. Asas hukum dimaksudkan sebagai prinsip dasar atau fundamen hukum.<sup>30</sup>

Menurut Paton, asas adalah “*a principle is the broad reason, which lies at the base of a rule of law.*”<sup>31</sup> Maksudnya, asas adalah suatu alam pikiran yang dirumuskan secara luas dan yang mendasari adanya suatu norma hukum.

Asas berhubungan dengan keadilan. Nilai dasar keadilan manusia secara fitrah adalah keadilan yang terpancar dari Tuhan, karena manusia adalah *theopany* kebebasan Tuhan. Kebebasan manusia secara mutlak berarti pendustaan terhadap kenyataan penyerahan pada kehendakNya.<sup>32</sup>

Pendapat di atas sejalan dengan pernyataan W. Friedmann, bahwa selama standar prinsip keadilan tidak berpegang pada agama, maka pedoman itu tidak akan mewujudkan titik ideal asas keadilan.<sup>33</sup> Oleh sebab itu, agama merupakan pedoman dasar untuk menetapkan standar keadilan dalam hukum Islam, termasuk hukum kewarisan Islam.

Ketentuan tentang formula dua banding satu yang menjadi hak waris anak laki-laki dan anak perempuan sebagaimana dijelaskan dalam surat an-Nisa' ayat 11, yang berbunyi “...*li adz-dzakari mitslu badzdzī aluntsyaini*” (bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan), serta hadis riwayat Ibnu Abbas yang menyebutkan dengan kata-kata *awla rajulin zakarin* yang secara harfiah berarti satu orang laki-laki yang lebih utama.

*Ath-Thabari* mencatat beberapa riwayat mengenai sebab turunnya ayat 11 surat al-Nisa'. Diantaranya adalah riwayat yang mengatakan bahwa ayat ini turun untuk membatalkan praktek jahiliyyah yang hanya memberikan warisan kepada laki-laki dewasa yang sanggup pergi berperang. Riwayat lain

<sup>30</sup>Theo Huijbers, *Filsafat Hukum*, (Terjemahan), (Yogyakarta: Kanisius, 1995), hlm. 81

<sup>31</sup>Dikutip dari Mahadi, *Falsafah Hukum Suatu Pengantar*, (Bandung, Alumni, Cetakan II, 1991), hlm. 122

<sup>32</sup>Abdul Ghofur Anshori, *Filsafat Hukum Kewarisan Islam*, (Yogyakarta: UII Press, 2005), hlm. 191.

<sup>33</sup>W. Friedmann, *Legal Theory*, (London: Stevens & Sons Limited, Fourth Edition, 1960), hlm. 361

mengatakan bahwa ayat ini turun berkenaan dengan sikap sebagian sahabat Nabi yang menampakkan sikap ketidaksenangan atas pemberian warisan kepada perempuan dan anak-anak. Bahkan, ada yang berharap agar Rasul SAW mengubah aturan tersebut dan praktek kewarisan jahiliyyah dilanjutkan. Ada lagi riwayat yang menyatakan bahwa ayat ini turun adalah untuk membatalkan praktek yang ditentukan Rasul diawal Islam, yaitu pewarisan Islam berdasarkan hubungan darah, pengangkatan anak dan *al-half* (sumpah setia). Riwayat lain mengatakan bahwa ayat ini turun untuk membatalkan praktek pengalihan harta kepada anak melalui pewarisan dan pemberian hak kepada orang tua melalui wasiat.<sup>34</sup>

Meskipun demikian, menurut al-Thabari, sebab langsung turunnya ayat ini adalah pengaduan janda *Sa'ad ibn Rabi'*. Dia mengeluh kepada Rasulullah SAW, bahwa dua anak perempuan Sa'ad sama sekali tidak mendapat warisan dari harta peninggalan bapak mereka. Saudara laki-laki Sa'ad mengambil harta peninggalan Sa'ad tanpa tersisa sedikitpun untuk kedua anak perempuannya. Padahal, mereka sangat membutuhkan harta tersebut untuk biaya pernikahan mereka.<sup>35</sup>

Sebelum menjelaskan rincian sistem kewarisan, Allah SWT menegaskan suatu prinsip pokok bahwa laki-laki dan perempuan mempunyai hak yang sama terhadap peninggalan orang tua ataupun kerabat mereka.<sup>36</sup> Penegasan ini merupakan koreksi terhadap sistem pembagian warisan yang berlaku pada masyarakat Arab kala itu, dimana mereka tidak memberikan hak warisan pada perempuan dan anak-anak. Alasannya adalah karena mereka ini tidak pernah menunggang kuda dan tidak pernah berperang melawan musuh.<sup>37</sup>

Adapun mengenai hak waris anak perempuan sebagaimana disebutkan, yakni berdasarkan ketentuan “...*li adz-dzakari mitslu hadzdzai aluntsyaini*” (anak laki-laki mendapat dua kali bagian anak perempuan). *Ath-Thabari* mengatakan bahwa formulasi kewarisan dengan perbandingan

bagian anak laki-laki dua kali bagian anak perempuan sudah memenuhi asas keadilan dan tidak bersifat diskriminatif terhadap perempuan. Anak laki-laki mendapat bagian dua kali bagian anak perempuan, karena kebutuhan anak laki-laki lebih banyak dibandingkan dengan anak perempuan. Mereka diwajibkan membayar mahar, menjamin biaya hidup keluarga, isteri dan anak-anak, modal kerja, bisnis dan sebagainya. Sebaliknya bagi anak perempuan, mereka mendapat mahar dan jaminan kebutuhan hidup dari suami mereka.

Mantan Menteri Agama Munawir Syadzali mengkritik formula dua banding satu sebagai ketidakadilan gender. Ia menilai untuk konteks sekarang, konsep warisan anak perempuan separoh bagian anak laki-laki tidak memenuhi unsur keadilan. Dia memberi contoh kasus pribadinya sendiri dengan anak-anaknya, selanjutnya dia mengatakan :

“Saya dikarunia oleh Allah dengan enam anak; tiga laki-laki dan tiga perempuan. Tiga anak laki-laki saya semuanya selesai pendidikan Universitas luar negeri yang sepenuhnya atas biaya pribadi, sedang dua dari tiga anak perempuan saya atas kemauan mereka sendiri, tidak meneruskan ke perguruan tinggi dan hanya belajar di sekolah-sekolah kejuruan dengan biaya yang terang jauh lebih kecil dari tiga saudara laki-laki mereka. Pokok persoalannya, saya kok tidak merasa sreg atau pas kalau saya meninggal nanti tiga anak laki-laki saya yang sudah saya ongkosi mahal itu masih akan menerima dua kali lebih besar dari apa yang akan diterima oleh anak-anak perempuan saya”.<sup>38</sup>

Ali Enginer, seorang tokoh feminis muslim, menolak hak kewarisan dengan formulasi dua berbanding satu sebagai alasan inferioritas perempuan. Dia mengatakan bahwa formulasi dua banding satu yang menjadi hak waris laki-laki dan anak perempuan seperti tertera dalam ayat diatas, tidak menunjukkan inferioritas perempuan dibanding laki-laki. Laki-laki dan perempuan menurutnya, setara dalam pandangan Allah. Hanya para ulama yang hampir semuanya laki-laki yang menarik kongklusi terhadap ayat tersebut yang tidak tepat. Sebab Allah tidak menyebutkan, misalnya dengan

<sup>34</sup> Ath-Thabari, *Tafsir al-Thabari vol. 4*, (Beirut: Dar al Fikri, 1976), hlm, 185.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> Baca Q.S an-Nisa': 7.

<sup>37</sup> Al-Razi, *al-Tafsir al-Kabir, vol. 4* (Teheran: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.th), hlm. 203.

<sup>38</sup> Munawir Syadzali, “Reaktualisasi Ajaran Islam”, dalam *Iqbal Abdul Rauf Saimima (ed), Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), h.3-4



kata-kata, “*li untayaini mitslu hadzdzji adz-dzakari*” (dua anak perempuan mendapat bagian yang sama dengan seorang laki-laki), atau dengan ungkapan, “*li al-untsa nishfu hadzdzji adz-dzakari*” (seorang anak perempuan mendapat bagian separuh bagian laki-laki). Oleh karena itu, untuk menginterpretasikan ayat ini dan ayat-ayat lain yang beraroma gender, para ulama mesti menggunakan pendekatan kontekstual. Asghar secara lengkap mengatakan :

“Meskipun demikian, al-Qur’ān memang berbicara tentang laki-laki yang memiliki kelebihan dan keunggulan sosial atas perempuan. Akan tetapi, kelebihan tersebut harus dilihat dalam konteks sosialnya yang tepat. Struktur sosial pada zaman Nabi tidaklah benar-benar mengakui kesetaraan laki-laki dan perempuan. Orang tidak dapat mengambil pandangan sosio-teologis. Bahkan, al-Qur’ān pun terdiri dari ajaran yang kontekstual dan jug anormatif. Tidak akan ada kitab suci yang bisa efektif, jika mengabaikan konteksnya sama sekali”.<sup>39</sup>

Pandangan yang sama dikemukakan oleh Aminah Wadud Muhsin. Menurut pendapatnya, dalam menginterpretasikan suatu ayat tidak cukup hanya dengan melihat asbab al-nuzul ayat-ayat tersebut. Akan tetapi mesti menggali dari latar belakang sosial, budaya, ekonomi, politik masyarakat Arab sewaktu al-Qur’ān diturunkan. Oleh karena itu, “ideal moral” yang dituju oleh al-Qur’ān lebih pantas untuk diterapkan ketimbang ketentuan legal spesifiknya. Dengan demikian, Aminah Wadud Muhsin mengemukakan model hermeneutik dalam menafsirkan al-Qur’ān maupun hadis di atas. Dalam memperoleh kesimpulan makna suatu teks (ayat), selalu berhubungan dengan tiga aspek dari teks tersebut, yakni masing-masing; *pertama*, dalam konteks apa suatu teks ditulis. Jika dikaitkan dengan al-Qur’ān, dalam konteks apa ayat tersebut diwahyukan atau dalam konteks apa suatu hadis disabdakan oleh Rasul SAW. *Kedua*, bagaimana komposisi tata bahasa teks (ayat/hadis) tersebut. Artinya, bagaimana pengungkapannya, apa yang dikatakannya. *Ketiga*, bagaimana keseluruhan teks (ayat/hadis) *weltanscaung*-nya atau pandangan hidupnya. Kerap kali,

menurut Amina, perbedaan pendapat bisa dilacak dari variasi dalam penekanan ketiga aspek ini.<sup>40</sup>

Oleh karena itu, menurut kedua tokoh ini, penafsiran yang menjadi ketentuan warisan ini sebagai alasan untuk menganggap anak perempuan lebih rendah nilainya dibandingkan anak laki-laki adalah pandangan yang sangat keliru. Karena kesetaraan laki-laki dan perempuan termasuk kategori moral, sementara warisan termasuk kategori ekonomi. Pewarisan sangat banyak tergantung kepada struktur sosial dan ekonomi dan fungsi jenis kelamin tertentu di dalam masyarakat.<sup>41</sup>

Sayyid Qutub mengatakan bahwa walaupun nampaknya pembagian warisan berbeda antara anak laki-laki dengan anak perempuan dalam jumlah bagian pada waktu menerima hak, bukanlah berarti tidak adil. Perbedaan itu sesungguhnya bukanlah disebabkan perbedaan jenis kelamin. Karena baik laki-laki maupun perempuan dalam hukum kewarisan Islam, sebagaimana disebutkan dalam ayat dan hadis di atas, sama-sama memperoleh hak.<sup>42</sup>

Terjadinya perbedaan ini, pada hakikatnya dikaitkan dengan kegunaan dan kebutuhan yang berbeda antara laki-laki dan perempuan. Akibat perbedaan kebutuhan dan kepentingan, maka wajarlah kalau kelebihan ditekankan berada pada pihak laki-laki. Laki-laki menurut al-Qur’ān ataupun hadis mempunyai tanggung jawab bukan saja terhadap dirinya tetapi juga terhadap keluarga yang di dalamnya termasuk isterinya. Ada perbedaan yang mengandung arti keseimbangan yang dikembangkan dari harkat derajat suami isteri secara fungsional dan didasarkan kepada keluarga dan “kodrat alamiah” yang menempatkan suami sebagai kepala keluarga dan isterinya sebagai ibu rumah tangga. Hal ini sesungguhnya sejalan dengan tuntutan keadilan.

Amir Syarifuddin dalam disertasinya mengatakan bahwa bila dikaitkan pendapatan dan kewajiban dengan tanggung jawab, maka akan terlihat

<sup>40</sup> Amina Wadud Muhsin, *Wanita di Dalam al-Qur’ān*, terj Yaziar Radianti, (Bandung: Pustaka, 1994), hlm. 4

<sup>41</sup> Asghar Ali Engineer, *Hak-hak perempuan dalam Islam*, hlm. 97

<sup>42</sup> Sayyid Qutbh, *Fi Dzilali al-Qur’ān*, vol. 4, (Beirut: Dar al-Turast al-Arabi, 1967), hlm. 263.

<sup>39</sup> Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi dan Cici Farikha Assegaf, (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1994), hlm.61

bahwa laki-laki akan merasakan manfaat dari apa yang diterimanya, sama dengan apa yang dirasakan oleh pihak perempuan. Inilah keadilan dalam Islam.<sup>43</sup>

Persoalannya adalah apakah benar adil itu berarti membagi sama banyak, sebagaimana dimaksud oleh Munawir Syadzali seperti dijelaskan dalam kutipan di atas ?

Pemikiran Munawir Syadzali tentang keadilan itu harus membagi sama banyak, tidak selamanya benar. Keadilan tidak selamanya harus didefinisikan sebagai membagi sama banyak kepada semua pihak. Tapi termasuk juga membagi sesuatu dengan prinsip keseimbangan. Dalam kasus warisan ini, yaitu keseimbangan antara pemasukan dan pengeluaran atau antara hak dan kewajiban. Biaya yang harus ditanggung laki-laki lebih besar dibandingkan dengan perempuan. Jika bapaknya meninggal dunia, sekalipun dia belum menikah, anak laki-laki akan menjadi penanggung jawab biaya hidup ibu dan saudara-saudara perempuannya yang belum menikah. Apalagi setelah dia menikah dan punya anak, tanggung jawab pembiayaan yang harus dipikulnya semakin bertambah. Belum lagi untuk kebutuhannya dirinya sendiri. Bandingkan dengan perempuan yang sepanjang umurnya secara normatif tidak wajib membiayai dirinya sendiri. Sebelum kawin dia menjadi tanggung jawab orang tua atau walinya. Setelah menikah menjadi tanggung jawab suami. Kalau menjadi janda dia kembali menjadi tanggung jawab orang tua atau walinya. Kalau dia tidak mempunyai keluarga seorangpun dan warisan yang didapatnya tidak cukup untuk memenuhi kebutuhan hidupnya, maka kepadanya dapat diberikan zakat, sedekah atau bantuan-bantuan financial lainnya untuk membiayai kehidupannya. Masalah cukup atau tidak sudah diluar konteks masalah kewarisan. Sebab, sekalipun laki-laki mendapat warisan dua bagian anak perempuan, tetap belum ada jaminan dapat mencukupi kebutuhan kehidupannya.

Kemudian terhadap pembagian sama rata antara anak laki-laki dengan anak perempuan dapat dikemukakan bahwa hukum yang menyangkut hubungan kehartaabendaan antara seorang hamba dengan hamba lainnya

sejauh yang mengenai hak hamba secara murni, ditentukan oleh kerelaan masing-masing pihak yang bersangkutan selama tidak ada larangan yang jelas dari Allah SWT tentang hal itu. Namun sebaliknya, sejauh yang menyangkut hak Allah kerelaan hamba tidak mempunyai pengaruh apa-apa terhadap hukum yang ditentukan Allah.

Harta warisan dengan kematian muwaris telah menjadi hak ahli waris yang ditetapkan oleh syara' sebagai hak hamba secara murni. Hubungan antara seorang ahli waris dengan ahli waris lainnya yang sama-sama berhak, dapat ditentukan oleh kerelaan bersama. Amir Syarifuddin mengatakan bahwa hakikatnya masalah harta warisan adalah hak bersama ahli waris dan mereka dapat menyelesaikannya atas kerelaan dan kesepakatan bersama. Tetapi, karena dalam menghadapi harta sering kerelaan dan kesepakatan tersebut tidak tercapai, maka diberlakukan petunjuk Allah dalam menyelesaikannya.<sup>44</sup>

Menurut hemat penulis pembagian harta warisan dapat saja dilakukan dengan mempertimbangkan dua hal, yaitu; keadaan ahli waris yang ditinggalkan, serta manfaat harta warisan itu bagi ahli waris. Oleh karena itu, boleh saja harta warisan itu dibagi dengan pola pembagian sama rata antara laki-laki dengan anak perempuan atau mungkin saja malah bagian anak perempuan lebih banyak dari bagian anak laki-laki. Umpamanya, dalam satu keluarga terdapat seorang anak laki-laki, dua orang anak perempuan dan ibu yang harus dirawat dan disokong kehidupannya oleh salah seorang anak perempuannya. Dalam keadaan seperti ini, bisa saja bagian anak perempuan yang merawat ibunya itu lebih banyak dari saudara-saudaranya yang lain.

Selanjutnya, kalau diamati secara cermat terlihat bahwa formula dua banding satu tidak hanya terjadi pada anak laki-laki dan perempuan saja, akan tetapi mencakup hampir pada semua ahli waris laki-laki terhadap ahli waris perempuan, misalnya saudara laki-laki dan saudara perempuan, bapak dan ibu, suami dan istri. Pola pembagian harta warisan antara suami dan istri, misalnya dijelaskan oleh Allah dalam surat al-Nisa' ayat 12, yaitu sebagai berikut :

<sup>43</sup> Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam dalam Lingkungan Adat Minangkabau*, (Jakarta: Gunung Agung, 1982), hlm. 24.

<sup>44</sup> *Ibid*

“Dan bagimu (suami) seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh isteri-isterimu, jika mereka tidak mempunyai anak. Jika-jika isteri-isterimu tersebut itu mempunyai anak, maka kamu mendapat seperempat dari harta yang ditinggalkannya sesudah dipenuhi wasiat yang mereka buat atau (dan) sesudah dibayar hutangnya. Para isteri memperoleh seperempat harta yang kamu tinggalkan jika kamu tidak mempunyai anak. Jika kamu mempunyai anak, maka para isteri memperoleh seperdelapan dari harta yang kamu tinggalkan sesudah dipenuhi wasiat yang kamu buat atau (dan) sesudah dibayar hutang-hutangnya...” (Q.S. *An-Nisa*: 12)

Persoalan yang muncul adalah kenapa bagian kewarisan suami mesti lebih banyak dari bagian isteri? Bukankah suami isteri mempunyai tugas dan tanggung jawab yang sama dalam keluarganya? Atau apakah karena isteri hanya sebagai ibu rumah tangga saja yang lebih berfungsi menjalankan peran domestik dirumah tangga sementara suami sebagai orang yang mencari nafkah?

Dalam karya-karya fiqh klasik pembahasan yang berkaitan dengan harta suami-isteri senantiasa dikaitkan dengan konsep suami sebagai pencari nafkah dan isteri sebagai ibu rumah tangga. Hal ini sangat logis mengingat kondisi masyarakat waktu itu memang demikian keadaannya. Di dalam al-Qur’ān, Allah menjelaskan bahwa suami berkewajiban memberi nafkah dan pakaian kepada para isteri mereka menurut ukuran yang makruf. Dalam salah satu riwayat disebutkan, bahwa kewajiban ini berupa rizki dan pakaian menurut ukuran makruf. Rasulullah mencontohkannya ketika memerintahkan kepada Hindun untuk mengambil keperluannya beserta keperluan anak-anaknya menurut yang makruf dari harta suaminya Abu Sofyan yang kikir kepadanya.

Kendati kewajiban mencari nafkah dibebankan kepada suami, akan tetapi tidak ada dalil yang melarang isteri mencari nafkah di samping suami. Sebagaimana yang terjadi dewasa ini di Indonesia dimana tidak sedikit para isteri yang ikut mencari nafkah untuk kebutuhan rumah tangga. Persoalannya adalah apakah isteri dapat mempunyai hak yang sama seperti yang dimiliki suami dalam kewarisan?

Untuk mencari solusi terhadap masalah tersebut, Hasbi Ash-Shiddieqy mempromosikan konsep “fiqh Indonesia” dengan merekonstruksi pemahaman baru terhadap hukum Islam yang diderivikasi dari nilai-nilai lokal masyarakat Indonesia. Cara yang sama juga dikemukakan oleh Hazairin dengan mengajukan usul untuk menciptakan suatu mazhab baru dalam hukum Islam yang difokuskan kepada kebutuhan yang partikular dari masyarakat Indonesia. Menurutnya, perkara-perkara hukum masyarakat Indonesia tidak seharusnya hanya dibatasi oleh mazhab hukum Syafi’i saja. Mazhab ini harus dikembangkan sesuai dengan nilai-nilai lokal.

Selama ini, menurut Hasbi Ash-Shiddiqy, bahwa fiqh yang dikembangkan oleh orang Islam Indonesia adalah “*Fiqh Hijazī*” yang dibangun berdasarkan pada adat istiadat masyarakat Hijaz, atau “*Fiqh Misri*” yang diciptakan atas dasar adat istiadat orang Mesir. Atau, bahkan “*Fiqh Hindi*”, sebagaimana diturunkan dari adat istiadat orang Hindia. Dengan demikian, karakteristik yang khusus dari masyarakat Indonesia menurutnya di kesampingkan, karena fiqh asing tersebut dipaksakan penerapannya kedalam komunitas lokal melalui taqlid (meniru secara membabi buta).

Ide-ide yang dikemukakan oleh kedua pakar hukum Islam Indonesia, secara eksplisit dijelaskan dalam Undang-undang Nomor 1 tahun 1974 dan Kompleksi Hukum Islam tahun 1991. Hal ini secara nyata terlihat terutama yang berkaitan dengan hak kewarisan suami-isteri terhadap harta perkawinan.

Undang-undang perkawinan No. 1 tahun 1974, utamanya pasal 35 sampai dengan pasal 37 menjelaskan tentang kategorisasi harta yang diperoleh suami istri kedalam tiga macam, yaitu; harta bawaan, harta tepatan dan harta bersama. Harta bawaan maupun harta tepatan merupakan harta pribadi yang dibawa kedalam perkawinan, sedangkan harta bersama digunakan untuk menunjukkan kepada harta benda yang diperoleh semasa dalam perkawinan. Dalam undang-undang tersebut dijelaskan bahwa terhadap milik masing-masing tidak dikenal percampuran harta. Harta isteri tetap menjadi hak isteri. Demikian juga terhadap harta suami tetap menjadi haknya. Dalam kompleks Hukum Islam tahun 1991 pasal 88 dinyatakan bahwa jika terjadi perceraian antara suami isteri, maka penyelesaian diajukan

ke pengadilan agama. Dalam pasal 96 dijelaskan bahwa jika terjadi cerai mati separuh harta bersama menjadi hak pasangan yang masih hidup.

Dalam kitab-kitab fiqh klasik, tidak dibahas topik tentang harta bersama dalam perkawinan sebagaimana dianut oleh undang-undang No. 1 tahun 1974 maupun Kompilasi Hukum Islam tahun 1991. Dengan demikian, konsep kepemilikan harta benda sebagaimana yang termuat dalam undang-undang tersebut merupakan pengembangan dari konsep “fiqh Indonesia” yang 61 tahun yang silam telah dipromosikan oleh Hasbi Ass-Shiddieq. Pikiran Hasbi pada waktu itu memang belum mendapat respons dari para cendekiawan muslim lainnya yang barangkali disebabkan oleh bentuk formulasi idenya yang masih lemah.

Fiqh Indonesia yang dipromosikan oleh Hasbi, tidal lain adalah keselarasan antara hukum Islam dan hukum adat yang diderivikasi dari premis filosofis nilai-nilai lokal yang menetapkan keseimbangan antara suami dan isteri dalam kehidupan perkawinan. Mengenai klaim terhadap harta benda tersebut, maka kedua patner dalam ikatan perkawinan tersebut dipandang sebagai dua belah pihak yang mempunyai hak-hak yang sama dalam memelihara rumah tangga yang sejak dahulu dipandang sebagai tugas yang harus dipikul bersama-sama secara seimbang oleh kedua belah pihak. Oleh karenanya, harta benda yang diperoleh selama perkawinan akan dimiliki secara bersama oleh suami-isteri. Tidak pernah dipertanyakan apakah suami atau isteri atau keduanya secara bersamaan yang memperoleh harta benda itu. Karena sepanjang keduanya masih dalam ikatan perkawinan, maka keduanya mempunyai hak yang sama terhadap harta benda tersebut. Oleh karenanya, jika terjadi pembubaran ikatan perkawinan, kedua pihak juga mendapatkan hak yang sama pula terhadap harta tersebut.<sup>45</sup>

Memang, jika dilihat secara sepintas dapat dikatakan bahwa pelaksanaan pendistribusi harta warisan dengan pola pembagian yang sama antara suami dan isteri seperti dimuat dalam Undang-undang Nomor 1

tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam tahun 1991 kelihatannya telah menyalahi prinsip *ijbari* dalam hukum kewarisan Islam. Namun persoalannya tentu tidak sesederhana itu. Untuk dapat memberikan penilaian yang objektif terhadap suatu realitas, tentu tidak dapat dilakukan hanya dengan pengamatan dari satu aspek saja. Ada berbagai aspek yang perlu dikaji untuk memberikan penilaian yang adil dan objektif terhadap realitas tersebut.

Dimaklumi bahwa salah satu asas dalam hukum kewarisan Islam adalah *Ijbari*. Artinya bahwa segala sesuatu mengenai ahli waris dan kadar bahagiannya masing-masing sudah ditentukan oleh Allah. Muwaris ataupun ahli waris tidak berhak mengubah ketentuan tersebut. Dengan demikian, dari aspek ini dapat dikatakan bahwa pelaksanaan pembagian harta tirkah pusaka dengan cara pemberian jumlah bagian yang sama antara suami istri atau antara anak laki-laki dan anak perempuan adalah bertentangan dengan asas *ijbari* serta menyimpang dari ketentuan hukum kewarisan Islam.

Namun dalam perspektif Islam, hukum kewarisan termasuk golongan hukum *voluntary law*. Artinya ketentuan hukum kewarisan baru dilaksanakan jika yang berkepentingan tidak menggunakan alternatif lain, misalnya musyawarah atau negosiasi antar ahli waris. Bila cara alternatif ini tidak dimanfaatkan, barulah harta warisan itu dibagi berdasarkan hukum *faraid* dan pembagiannya tidak boleh menyimpang dari ketentuan yang telah ditetapkan oleh Allah. Dan pada saat itulah hukum kewarisan bersifat *voluntary law*, artinya hukum yang mutlak berlaku.

### Penyelesaian Sengketa Warisan.

Membicarakan institusi yang berwenang menyelesaikan sengketa kewarisan, kita perlu mendiskusikan dua teori hukum yang sampai saat ini masih dianut dalam sistem peradilan kita. Kedua teori tersebut adalah *teori Resepsi dan teori Receptie in Complexu*, masing-masing dikemukakan oleh sarjana hukum adat asal Belanda, yaitu Snouck Hurgronje (1857-1936M), dan

<sup>45</sup> Lihat, Zikri Darussamin, *Integrasi Hukum Islam dan Hukum Adat: Studi Masyarakat di Daerah Siak Sri Indrapura*, (Yogyakarta: PPs IAIN Suka, Disertasi yang tidak dipublikasikan 2003), hlm. 247.

Lodewijk Willem Christian Van Den Berg (1845-1927M), B.W. Andaya dan A.J. Jonhs (lahir 1930M) .<sup>46</sup>

Snouck Hurgronje dan kawan-kawan memandang bahwa aturan-aturan adat mempunyai akar yang kuat sampai di desa-desa. Gelombang masuknya Islam tidak mampu mengguncang loyalitas mereka terhadap adat. Hukum Islam hanya dipertimbangkan sejauh ia bisa diterima (*diresepsi*) oleh hukum adat. Sementara Van Den Berg c.s berpendapat, bahwa hukum Islam telah eksis di Indonesia dan oleh karenanya diaplikasikan bagi orang Islam di Indonesia atau *Receptie in Complexu*. Argumen yang mereka kemukakan adalah bahwa doktrin Islam telah memainkan peran yang sangat signifikan dalam kehidupan kerajaan, seperti di Aceh, Malaka dan kerajaan-kerajaan Islam lainnya. Dalam sejarahnya, kedua teori tersebut masing-masing *Teori Resepsi* dan *Teori Receptie in Complexu* pernah digunakan oleh pemerintahan kolonial Belanda.

Penggunaan “*Theorie Receptie in Complexu*” sebagaimana dikemukakan van Den Berg dan kawan-kawan oleh pemerintah kolonial Belanda ditandai dengan sikap Belanda yang membiarkan pribumi hidup dalam hukumnya sendiri. Bahkan, keberlakuan hukum Islam pada waktu itu diberi legalisasi dengan berbagai peraturan. Tidak hanya itu, berdasarkan Stbl. 1882 nomor 152 dibentuklah Pengadilan Agama, sebagai wacana menyelesaikan perkara umat Islam. Sebagai suatu institusi di samping Pengadilan Negeri (Landraad), Pengadilan Agama diberi wewenang untuk menerima, memeriksa, mengadili dan menyelesaikan persengketaan yang terjadi antara umat Islam berdasarkan kepada ketentuan agama Islam. Adapun perkara-perkara tersebut mencakup pernikahan, perceraian, mahar, nafkah kedudukan anak, perwalian, warisan, hibah, shadaqah, waqaf dan baitul mal.<sup>47</sup>

Akan tetapi, ketika penasehat pemerintah Hindia Belanda dalam urusan Islam dan bumi putra, dijabat oleh Christian Snouck Hurgronje

(1857-1936M) sikap pemerintahan kolonial Belanda mulai berubah. Hal ini dikarenakan pemerintah Belanda tidak lagi menganut teori *Receptie in Complexu*, tetapi telah berpaling dengan menganut *Teori Resepsi*. Perubahan sikap Belanda ini, berpengaruh terhadap Peradilan Agama di antaranya menyangkut kompetensi serta produk hukum yang dihasilkan.

Teori resepsi adalah teori yang berbicara tentang kedudukan hukum Islam di Indonesia, di mana hukum adat berstatus sebagai penerima dan hukum Islam sebagai yang diterima. Artinya, hukum Islam masuk (diterima) ke dalam hukum adat. Jadi hukum Islam baru bisa berlaku jika telah diterima atau masuk ke dalam hukum adat.<sup>48</sup>

Teori ini dimunculkan oleh Christian Snouck Hurgronje (1857-1936M). Dia adalah penasehat Pemerintah Hindia Belanda tentang soal-soal Islam dan bumi putera. Menurut Snouck sikap pemerintah Hindia Belanda sebagaimana dituangkan dalam Stlb. 1882 nomor 152 yang dilandasi teori *receptio in complexu*, bersumber dari ketidakmengertian terhadap situasi masyarakat pribumi, khususnya masyarakat Islam. Snouck mengatakan, berdasarkan penelitiannya terhadap orang-orang Aceh dan Gayo di Banda Aceh tahun 1891–1892, sebagaimana termuat dalam bukunya *Gajoland Atjehers* dan *Het Gajoland*, disimpulkan bahwa umat Islam di daerah tersebut tidak menganut hukum Islam, tetapi menganut hukum adat masing-masing. Jadi hukum yang mereka terapkan adalah hukum adat, meskipun harus diakui bahwa hukum adat mereka telah menerima pengaruh beberapa bagian hukum Islam. Hukum Islam mereka terapkan jika telah menjadi bagian dari hukum adat.<sup>49</sup>

Berdasarkan temua-temuan tersebut, Snouck mengajukan beberapa usulan kebijakan kepada pemerintah Hindia Belanda yang terkenal dengan nama “*Islam-Policy*“. Dari usulan kebijakan inilah kemudian lahir *teori resepsi*. Adapun usulan-usulan tersebut adalah sebagai berikut:

<sup>46</sup> Ratno Lukito, *Pergumulan antara Hukum Islam dan Adat di Indonesia* (Jakarta: INIS, 1998), hlm. 43-44.

<sup>47</sup> Notosusanto, *Organisasi dan Jurisprudensi Peradilan Agama di Indonesia* (Yogyakarta: Gajah Mada Press, 1963), hlm. 10.

<sup>48</sup> Lihat Ratno Lukito, *Pergumulan antara Hukum Islam dan Adat di Indonesia*, hlm. 43.

<sup>49</sup> Ahmad Ashar Basyir, “Hukum Islam di Indonesia dari Masa ke Masa” dalam Moh. Mahfud. MD. (eds), *Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia* (Yogyakarta: UII Press, 1993), hlm. 8.

1. Dalam kegiatan agama dalam arti sebenarnya (agama dalam arti sempit), pemerintah Hindia Belanda hendaknya memberikan kebebasan secara jujur dan secara penuh tanpa syarat bagi orang-orang Islam untuk melaksanakan ajaran agamanya.
2. Dalam lapangan kemasyarakatan, pemerintah Hindia Belanda hendaknya menghormati adat istiadat dan kebiasaan rakyat yang berlaku dengan membuka jalan yang dapat menuntun taraf hidup rakyat jajahan kepada suatu kemajuan yang tenang ke arah mendekati pemerintah Hindia Belanda dengan memberikan bantuan kepada mereka yang menempuh jalan ini.
3. Dalam lapangan ketatanegaraan, mencegah tujuan yang dapat membawa atau menghubungkan gerakan Pan Islamisme yang mempunyai tujuan untuk mencari kekuatan-kekuatan lain dalam hubungannya untuk menghadapi pemerintah Hindia Belanda terhadap rakyat bangsa Timur.<sup>50</sup>

Bersama dengan Snouck Hurgronje, van Vollenhoven (1874-1983) lebih lanjut mengembangkan teori ini, dengan membangun apa yang disebutkan dengan “area hukum” (*law area*) dan “komunitas otonomi”. Van Vollenhoven berusaha menerapkan dualisme hukum, yakni hukum Eropa dan hukum adat. Hukum Eropa berlaku bagi orang-orang Eropa, bangsa Asia (Timur Asing), serta orang-orang Indonesia yang “menundukkan diri” pada hukum Barat secara suka rela. Sementara penduduk pribumi diberlakukan hukum adat mereka. Hukum adat menurut pandangan van Vollenhoven adalah hukum pribumi yang terdiri dari hukum yang tidak tertulis (*jus noscriptum*) yang diambil dari hukum asli penduduk Indonesia dan hukum yang tertulis (*jus scriptum*) yang diambil dari hukum agama.<sup>51</sup>

Pemberlakuan Teori Resepsi, juga didukung Betrand Ter Haar. Dia adalah seorang ahli hukum Belanda, Kepala Pengadilan Negeri Purbalingga dan Purwokerto, penasehat pada Departemen Kehakiman dan Mahaguru pada Sekolah Tinggi Hukum (RHS) di Batavia (Jakarta). Menurut Ter Haar, antara hukum adat dengan hukum Islam tidak mungkin bersatu, apalagi bekerja sama karena titik tolaknya berbeda. Hukum adat bertitik tolak dari kenyataan hukum dalam masyarakat, sedang hukum Islam bertitik tolak dari kitab-kitab hukum adat (hasil penalaran manusia). Dalam kasus waris misalnya, umumnya masyarakat di Jawa membagi harta warisan di desa-desa mereka menurut hukum adat, dan bukan di Pengadilan Agama. Hukum kewarisan Islam belum bisa diterima oleh hukum adat Jawa, karena hukum kewarisan Islam tidak memenuhi rasa keadilan masyarakat. Dengan demikian, wewenang Pengadilan Agama di Jawa dan Madura harus dibatasi “sampai ke bidang yang sekecil-kecilnya”.<sup>52</sup>

Menurut Daniel S. Lev, ter Haar dan van Vollenhoven inilah yang menjadi kekuatan pengkebiri Pengadilan Agama. Ter Haar dan teman-temannya dari Sekolah Tinggi Hukum (RHS) di Batavia dan van Vollenhoven dari Fakultas Hukum Universitas Leiden, mengemukakan dalih bahwa dalam kenyataannya hukum Islam tidak mendalam pengaruhnya pada aturan-aturan kewarisan di Jawa dan di manapun juga di Indonesia. Menurut mereka hukum Islam mengenai kewarisan sedikit sekali hubungannya dengan rasa keadilan hukum masyarakat Indonesia. Sebab, hukum kewarisan Islam itu bersifat komunal. Momentum inilah yang mereka pergunakan untuk menegakkan hukum adat dan mendepak hukum Islam.<sup>53</sup> Pada tahun 1922 pengaruh teori ini menjadi sangat kuat. Apalagi setelah ada instruksi dari pemerintah jajahan untuk membentuk komisi yang mengawasi dewan-dewan ulama.

(Menado); 9. Gorontalo; 10. Tanah Toraja; 11. Sulawesi Selatan; 12. Kepulauan Ternate; 13. Kepulauan Ambon; 14. Irian; 15. Kepulauan Timor; 16. Bali dan Lombok; 17. Jawa Tengah, Jawa Timur dan Madura; 18. Daerah Kerajaan (Solo dan Yogyakarta); 19. Jawa Barat (Parahiangan, Sunda, Jakarta, dan Banten)

<sup>52</sup> Ter Haar, *Hukum Adat dalam Polemik Ilmiah* (Jakarta: Bhratara, 1973), hlm. 29.

<sup>53</sup> Daniel S. Lev, *Pengadilan Agama Islam di Indonesia*, Terj. Zaini Ahmad Noer, (Jakarta: Intermedia, 1980), hlm. 20.

<sup>50</sup> Tjun Surjaman, *Hukum Islam di Indonesia Perkembangan dan Pembentukan* (Bandung: Rosdakarya, 1991), hlm. 24.

<sup>51</sup> Untuk keperluan ini van Vollenhoven membagi daerah hukum adat Indonesia kepada sembilan belas daerah hukum adat, daerah-daerah hukum adat tersebut adalah sebagai berikut; 1. Aceh (Aceh besar Pantai Barat, Singkel dan Simeulue); 2. Tanah Gayo, Alas dan Batak; 3. Minangkabau; 4. Sumatera Selatan; 5. Tanah Melayu (Lingga Riau, Indragiri, Sumatera Timur dan Banjar; 6. Bangka dan Belitung; 7. Kalimantan; 8. Minahasa

Komisi ini diketuai oleh seorang ilmuwan Islam Indonesia Husein Djajadiningrat. Meskipun demikian, keberadaan komisi ini tidak disenangi oleh umat Islam. Sebab, selain dari jumlah anggota yang mewakili umat Islam tidak seimbang dengan wakil-wakil Belanda, orang-orang Indonesia yang diangkat oleh Belanda adalah juga untuk mewakili kepentingan mereka. Hakikatnya komisi ini telah digunakan Betrand ter Haar untuk melegitimasi hukum waris dicabut dari Peradilan Agama.<sup>54</sup> Hal ini kemudian terbukti dengan rekomendasi kepada pemerintah Hindia Belanda untuk meninjau kembali wewenang Pengadilan Agama. Adapun rekomendasi tersebut adalah sebagai berikut:

1. Hukum Islam belum diterima sepenuhnya oleh masyarakat.
2. Mencabut wewenang Pengadilan Agama (*Raad Agama*) untuk mengadili perkara warisan dan wewenang itu dialihkan kepada Landraad.
3. Pengadilan Agama ditempatkan di bawah pengawasan Landraad.
4. Putusan Pengadilan Agama tidak bisa dilaksanakan tanpa *executoire verklaring* (pernyataan dapat dijalankan) dari Ketua Landraad.<sup>55</sup>

Pemberlakuan teori resepsi dalam sistem hukum telah membawa implikasi besar terhadap kompetensi Peradilan Agama. Berdasarkan Stbl. 1929 nomor 212, pasal 134, dan Stbl 1937 nomor 116, 638 dan 639 menyatakan pencabutan wewenang Pengadilan Agama terhadap masalah-masalah kewarisan. Bahkan semenjak tahun 1929 dengan keluarnya Stbl. 221 tahun 1929 dinyatakan bahwa hukum Islam tidak lagi mempunyai kedudukan tersendiri dan keberlakuannya ditentukan oleh hukum setempat.<sup>56</sup>

Dengan demikian, sebagai suatu lembaga Peradilan, Pengadilan Agama tidak lagi bersifat mandiri akan tetapi berada di bawah pengawasan Pengadilan Negeri. Implikasinya, produk-produk hukum yang dihasilkan

tidak dapat dieksekusi tanpa mendapat “*fiat executie*” (setuju untuk dilaksanakan) dari Pengadilan Negeri.

Hal ini berlanjut sampai dikeluarkannya Undang-Undang No. 14 Tahun 1970. Pasal 10 dari Undang-Undang tahun 1970 tersebut menyatakan, bahwa kekuasaan peradilan dijalankan oleh lembaga-lembaga peradilan yang terdiri Pengadilan Umum, Pengadilan Agama, Pengadilan Militer, dan Pengadilan Administrasi. Dengan demikian, peraturan ini memberi pengakuan secara resmi kepada Pengadilan Agama akan status yang sama dengan tiga lembaga peradilan lainnya yang beroperasi di Indonesia.<sup>57</sup>

Namun demikian, dalam tataran praktis prinsip persamaan derajat di antara empat lembaga peradilan ini masih belum juga terealisasi. Peraturan-peraturan warisan kolonial yang menentukan, bahwa semua keputusan Pengadilan Agama harus diratifikasikan kepada Pengadilan Negeri masih terus berjalan. Bahkan, perkara yang sudah diputus oleh Pengadilan Agama tingkat Banding sekalipun tidak dapat dengan serta merta dieksekusi tanpa persetujuan dari Pengadilan Negeri.

Dominasi Pengadilan Negeri, berakhir setelah dikeluarkannya Undang-Undang Peradilan Agama (UUPA) Nomor 7/1989 yang mulai berlaku sejak tanggal 29 Desember 1989. Undang-undang ini memunculkan perubahan yang signifikan tentang Pengadilan Agama sebagai suatu institusi. Peraturan ini memberikan nama yang sama untuk seluruh Pengadilan Agama yang ada di Indonesia, yaitu Pengadilan Agama dan Pengadilan Tinggi untuk pengadilan tingkat banding. Lebih dari itu, kompetensi dari pengadilan ini diperluas sehingga mencakup semua kasus dalam hukum keluarga Islam, yaitu perkawinan, perceraian, rujuk, wasiat, hadiah (hibah) dan waqaf. Yang lebih penting lagi *executoire verklaring* tidak dibutuhkan dalam pelaksanaan eksekusi terhadap produk hukum yang dihasilkan.<sup>58</sup>

Hukum kewarisan Islam yang sebelumnya sudah dicabut, diberlakukan kembali. Ketentuan ini dinyatakan dalam pasal 49 yang

<sup>54</sup> Muhammad Daud, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1993), hlm. 224.

<sup>55</sup> Ashar Basyir, “*Hukum Islam*”, dalam Mahfud MD., *Peradilan...*, hlm. 59.

<sup>56</sup> *Ibid*, hlm. 8.

<sup>57</sup> Retno Lukito, *Pergumulan antara Hukum Islam dan Adat di Indonesia*, hlm. 72.

<sup>58</sup> *Ibid*, hlm. 73.

berbunyi bahwa Pengadilan Agama berwewenang, memeriksa, memutuskan dan menyelesaikan perkara-perkara di tingkat pertama antara orang-orang yang beragama Islam di bidang; kewarisan, wasiat, hibah yang dilakukan berdasarkan hukum Islam. Bidang kewarisan sebagaimana yang dimaksud dalam ayat (1) sub (b) adalah penentuan siapa-siapa yang menjadi ahli waris, penentuan mengenai harta peninggalan, penentuan bagian masing-masing ahli waris dan melaksanakan pembagian harta peninggalan tersebut.<sup>59</sup>

Meskipun Pengadilan Agama berwenang mengadili kasus kewarisan berdasarkan asas personalitas keislaman, namun tidak berarti Pengadilan Agama sebagai satu-satunya tempat untuk mengadili perkara warisan umat Islam. Polarisasi hukum sebagaimana dianut semasa kolonial masih dianut dalam undang-Undang ini, yaitu dengan memberi hak *opsi* untuk memberlakukan hukum waris selain dari hukum Islam sebagaimana terdapat dalam penjelasan umum UUPA Nomor 7/1989. Pada angka 2 alenia keenam disebutkan, bahwa sehubungan dengan hal tersebut, para pihak yang berperkara dapat mempertimbangkan untuk memilih hukum apa yang akan dipergunakan dalam pelaksanaan pembagian harta warisan. Berdasarkan ketentuan tersebut, maka para pihak yang berperkara diberi hak opsi dalam memberlakukan hukum waris.<sup>60</sup>

Hukum kewarisan yang dapat dipilih oleh para pihak ahli waris adalah hukum Islam, hukum Perdata Barat (BW), dan hukum adat. Ketentuan ini terdapat dalam Surat Edaran Mahkamah Agung (SEMA) Nomor: 2/1990, yang menyebutkan bahwa perkara-perkara antara orang-orang yang beragama Islam di bidang kewarisan juga berkaitan dengan masalah pilihan hukum. Hendaknya diketahui, bahwa ketentuan pilihan hukum merupakan masalah yang terletak di luar badan peradilan, dan berlaku bagi mereka atau golongan rakyat yang hukum warisnya tunduk pada hukum adat atau hukum Islam atau tunduk pada hukum Perdata Barat (BW), dan atau hukum Islam dimana mereka boleh memilih hukum adat atau hukum Perdata Barat (BW)

yang menjadi wewenang Pengadilan Negeri, atau memilih hukum Islam yang menjadi wewenang Pengadilan Agama.<sup>61</sup>

Ketentuan ini akan membawa implikasi yang sangat serius tidak hanya antar para ahli waris, akan tetapi juga pelaksanaan di Pengadilan Agama akan menemui banyak kendala. Hal ini dapat pula berarti bahwa upaya untuk menempatkan kewarisan dalam kompetensi Peradilan Agama seperti sebelum diberlakukannya teori resepsi belum sepenuhnya dapat terlaksana.

Penerapan teori Resepsi dalam sistem perundangan-undangan di Indonesia menurut Daniel S. Lev lebih cenderung kepada kepentingan politik dan ekonomi ketimbang kecenderungan hukum. Lev menerangkan bagaimana hukum adat, sebagai sebuah sistem berkembang dalam strategi politik pemerintah kolonial.

“Hukum adat Indonesia, yang telah dikenal hampir satu abad lamanya, merupakan hukum dari sekitar 90 persen masyarakat secara fundamental merupakan kreasi Belanda. Disini tidak berarti saya mengartikan bahwa aturan-aturan substantif adat, seperti kewarisan, atau katakanlah perdagangan adalah bukan berasal dari Indonesia, tetapi bahwa pemahaman tentang adat, mitos tentang adat, sebagaimana dipahami saat itu, dan hubungan antara adat dan otoritas negara adalah hasil dari karya orang Belanda, bukannya orang Indonesia. Sejauh mana hukum adat dipindahkan dari tangan orang Indonesia dapat dibuktikan dalam drama yang dibuat tentang kebijaksanaan hukum adat oleh cendekiawan terkemuka dari Leiden, Cornelis van Vollenhoven”.<sup>62</sup>

Tujuan politik dari *adatrech politik* Belanda dapat dilihat dari ucapan van Vollenhoven yang mengatakan, bahwa hukum adat harus dipertahankan sebagai hukum bagi golongan bumi putera, tidak boleh didesak oleh hukum

<sup>59</sup> Baca UUPA Nomor 7 Tahun 1889, pasal 49.

<sup>60</sup> Hak opsi dalam hukum waris adalah hak memilih hukum warisan apa yang akan dipergunakan dalam menyelesaikan pembagian warisan. Lihat penjelasan UUPA no. 7/1989 angka 2 alenia 6.

<sup>61</sup> Baca SEMA Nomor 2 Tahun 1990.

<sup>62</sup> Ratno Lukito, *Pergumulan antara Hukum Islam dan Adat di Indonesia*, hlm. 42.



Barat. Sebab, kalau hukum adat didesak, hukum Islam yang akan berlaku. Ini tidak boleh terjadi di Hindia Belanda.<sup>63</sup>

Sikap Belanda yang menerapkan *teori Receptie in Complexu* sebelum *adatrech politik* juga atas dasar kepentingan politik dan ekonomi. VOC (Verenigde Oost Indische Compagnie), sebagai badan perdagangan selalu bertindak berdasarkan perhitungan untung rugi dari segi ekonomi. Jika mereka memberlakukan hukum Belanda atau hukum yang lain terhadap pribumi, mereka tentu membutuhkan biaya untuk aparat yang akan mengawasi pelaksanaannya. Dan ini tentu tidak mereka inginkan.<sup>64</sup>

Demikian juga dengan apa yang dilakukan oleh rezim kolonial sesudahnya dengan mengeluarkan stbl 1882 nomor 152, yang menyatakan berdirinya peradilan-peradilan agama di Jawa dan Madura. Cukup aneh, meskipun keberadaan peradilan agama diakui, namun tidak satu pun referensi yang membahas kompetensi pengadilan ini. Jadi unsur yang fundamental dari kantor pengadilan agama tidak pernah terdefiniskan. Belum lagi masalah nama yang diberikan, yaitu *Priesterrad* atau *Raad Agama*, memberikan indikasi yang kuat bahwa mereka tidak paham terhadap tradisi hukum Islam. Sebab, kata *priesterrad* berarti pengadilan pendeta. Menyamakan fungsi para pengurus mesjid dan hakim-hakim Islam (Penghulu di Jawa dan Qadhi di tempat lain) dengan pendeta dalam makna Barat merupakan kekeliruan konseptual yang mendasar.<sup>65</sup>

Sajuti Thalib (1929-1990) mendukung teori Lev dan mengatakan, bahwa penerapan teori resepsi ini bertujuan untuk menghapus hukum Islam dari Indonesia dan mematahkan perlawanan bangsa Indonesia terhadap kekuasaan pemerintah kolonial yang dijiwai oleh hukum Islam. Dengan teori ini, mereka hendak mematikan pertumbuhan hukum Islam dalam masyarakat yang dilaksanakan sejalan dengan pengejaran, pembuangan, dan

pembunuhan pemuka dan ulama besar seperti, misalnya di Aceh, Sumatera Timur, dan Sumatera Barat.<sup>66</sup>

Selanjutnya dia mengatakan, bahwa dengan diterapkannya teori resepsi ini Belanda ingin memisahkan umat Islam dari ajaran agamanya, dan memecah umat Islam menjadi berkelompok-kelompok. Lebih dari itu Belanda ingin menciptakan serta menumbuhkan permusuhan antara kelompok ulama dan adat.<sup>67</sup>

Dalam memahami pergumulan antara hukum Islam dan hukum Adat, pihak kolonial Belanda menggunakan pendekatan konflik yang secara sistematis memihak kepada hukum adat. Hal ini tampak dengan jelas dalam kasus “peperangan” antara Kaum Muda (*Young Generation*) dan Kaum Tua (*Old Generation*) dalam perang Paderi selama paroh pertama abad kesembilan belas di Minangkabau. Dalam kasus tersebut, Belanda lebih memihak kepada Kaum Tua dari pada Kaum Muda yang pada dasarnya hanya memperjuangkan peran yang lebih baik dari hukum Islam. Pendekatan konflik yang digunakan Belanda memang merupakan suatu paradigma yang diperlukan, yang dengannya para ilmuan Belanda mampu untuk berargumentasi bahwa konflik yang kekal dan tak terekonsiliasikan antara kedua sistem hukum Islam dan Adat senantiasa muncul.<sup>68</sup>

Argumen pendukung teori resepsi yang senantiasa mempertentangkan hukum Islam dengan hukum Adat, tidak didukung oleh kenyataan dalam masyarakat. Hampir di semua daerah di seluruh Nusantara rakyat sendiri tidak mempertentangkan hukum Adat dengan hukum Islam.<sup>69</sup> Gerakan Paderi yang terjadi di Sumatera Barat tidak seharusnya dilihat dari segi konflik antara Islam dan Adat. Adanya konflik antara adat dan Islam tidak

<sup>63</sup> Mochtar Na'im, *Menggal Hukum Tanah dan Hukum Waris Minangkabau*, (Padang: Centre For Minangkabau Studies, 1968), hlm. 171.

<sup>64</sup> Ahmad Roestandi, *Prospek Peradilan Agama: Suatu Tinjauan Sosiologi*, dalam Amrullah Ahmad (eds). *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, (Jakarta: Gema Insani, 1996), hlm. 210.

<sup>65</sup> Daniel S. Lev. *Peradilan*, hlm. 18.

<sup>66</sup> Sajuti Thalib, *Receptio a Contrario*, (Jakarta: Akademika, 1980), hlm. 18.

<sup>67</sup> *Ibid*, hlm. 123.

<sup>68</sup> B. Ter Haar, *Adat Law in Indonesia*, hlm. 163.

<sup>69</sup> Deliar Noer. “Kajian Masyarakat Islam di Indonesia”, dalam *Panji Masyarakat*, Nomor 279, 280/279. hlm. 19.

bisa dipungkiri, tetapi itu adalah eksekusi yang timbul dalam upaya untuk membersihkan agama Islam di Minangkabau dari perbuatan khurafat.<sup>70</sup>

Dalam Islam tidak dikenal adanya istilah konflik atau revolusi hukum yang secara langsung ditujukan untuk melawan hukum Adat. Nabi Muhammad, dalam sejarahnya, tidak melakukan reformasi hukum sepanjang hukum yang ada sesuai dengan prinsip-prinsip ajarannya yang fundamental. Konsep Sunnah Taqirriyah, sesungguhnya merupakan bukti yang kuat bahwa Nabi memang membiarkan keberlakuan beberapa Adat setempat yang dapat diterima. Hal ini dapat kita lihat dalam berbagai aspek hukum, misalnya sistem hukum qishas dan dhiyat, hukum keluarga, kewarisan, transaksi komersial dan sebagainya. Oleh karena itu, menurut Busthanul Arifin, konflik antara hukum Adat dan hukum Islam bukan timbul secara wajar atau alamiah akan tetapi sengaja ditimbulkan sesuai dengan politik hukum kolonial, sehingga sulit menghapuskannya secara memuaskan.<sup>71</sup>

Dalam kasus kewarisan, sebagaimana dikatakan ter Haar, bahwa pembagian warisan yang dilakukan oleh masyarakat di Jawa dengan tidak melalui Pengadilan Agama tidak dapat dijadikan bukti, bahwa hukum Islam tidak memenuhi rasa keadilan masyarakat, dan hukum yang diterapkan bukan hukum Islam. Sebab, masalah kewarisan dalam Islam termasuk golongan hukum *Voluntary law*. Artinya, ketentuan hukum kewarisan baru dilaksanakan, jika yang berkepentingan tidak mempergunakan alternatif lain yang tersedia, misalnya musyawarah untuk mencari siapa yang secara sukarela melepaskan haknya. Bila tidak ada, barulah harta warisan itu dibagi berdasarkan faraidh. Pembagian itu tidak boleh menyimpang dari ketentuan yang telah ditetapkan. Dan pada saat itulah hukum Islam bersifat *Compulsory law*, artinya hukum yang mutlak berlaku.<sup>72</sup>

Oleh karena itu, Hazairin (1906-1975) sangat menentang teori resepsi ini. Dia mengatakan, bahwa teori ini harus keluar dari bumi Indonesia (*receptie, exit*). Selaku seorang doktor dalam bidang hukum adat dia sangat tahu bahwa teori resepsi yang dikemukakan Snouck Hurgronje dan kawan-kawan sama sekali tidak sesuai dengan latar belakang sosial masyarakat Indonesia yang mayoritas pemeluk agama Islam. Untuk itu, dia mengemukakan suatu teori yang disebut *Teori Receptie a Contrario* (penerimaan yang tidak bertentangan). Artinya, bahwa hukum yang berlaku bagi umat Islam adalah hukum Islam, hukum adat baru bisa berlaku kalau tidak bertentangan dengan hukum Islam.<sup>73</sup> Hazairin lebih jauh mengatakan, bahwa teori resepsi sebagai “teori Iblis”, karena mengajak umat Islam untuk tidak mematuhi dan melaksanakan perintah Allah dan Sunnah RasulNya.<sup>74</sup>

<sup>70</sup> Burhanuddin Daya, *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam Kasus Sumatera Thawalib*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990), hlm. 51.

<sup>71</sup> Busthanul Arifin, *Pelembagaan Hukum Islam di Indonesia, Akar Sejarah, Hambatan dan Prosesnya* (Jakarta: Gama Insani Press, 1996), hlm. 34.

<sup>72</sup> Syafruddin Prawiranegara, “Reinterpretasi sebagai Dasar Reaktualisasi Ajaran-Ajaran Islam” dalam Iqbal Abdurrauf Saimima (ed). *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), hlm. 31.

<sup>73</sup> Hazairin, *Tujuh serangkai tentang Hukum* (Jakarta: Tintamas, 1974), hlm. 4.

<sup>74</sup> Hazairin, *Hukum Kekeluargaan Nasional* (Jakarta: Tintamas, 1986), hlm. 8.

## BAB X

## INTEGRASI KEWARISAN ISLAM DENGAN BUDAYA LOKAL

## (Studi Kewarisan Adat Melayu di Kabupaten Siak Riau)

## Pendahuluan

Siak secara etimologi berarti orang yang mengerti seluk beluk agama Islam. Penyebutan nama itu apalagi dirangkai dengan "melayu" menunjukkan identitas masyarakat muslim yang sangat agamis. Dari aspek geografis, Melayu- Siak, adalah nama kelompok etnik yang tinggal di Kabupaten Siak Provinsi Riau. Kabupaten ini adalah hasil pemekaran dari Kabupaten Bengkalis dengan ibukotanya Siak Sri Indrapura.

Sebagaimana halnya masyarakat yang agamis, masyarakat Melayu-Siak dalam menjalankan kehidupan dan hubungan sosial kemasyarakatannya senantiasa berpegang teguh pada al-Qur'an dan al-hadis di samping hukum adat. Kedua sistem hukum tersebut merupakan hukum yang hidup (*living law*) dalam kehidupan dan perilaku masyarakat Melayu di daerah ini. Dalam ungkapan adat dikatakan "*siapa meninggalkan syara', maka ia meninggalkan melayu. Siapa memakai syara', maka ia masuk melayu*". Dalam ungkapan lain dikatakan, "*bila tanggal syara', maka gugurlah melayu-nya*".

Dewasa ini terdapat perundang-undangan yang terkait dengan integrasi hukum Islam dan hukum adat, yaitu Undang-Undang Pengadilan Agama (UUPA) Nomor 7 tahun 1989. tambahan Lembaran Negara tahun 1989 nomor 49, tambahan Lembaran Negara nomor 3400 dan Instruksi Presiden nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam. Dalam Undang-undang No. 7 tahun 1989 disebutkan, bahwa hukum Islam berlaku untuk golongan rakyat yang beragama Islam, termasuk hukum kewarisan Islam. Akan tetapi, penjelasan umum angka dua alenia keenam undang-undang tersebut menyatakan, bahwa bagi umat Islam masih ada hak opsi. Itu berarti, undang-undang masih memberikan kebebasan bagi umat Islam untuk menentukan pilihan hukum kewarisan kepada salah satu sistem hukum yang ada, yakni hukum Islam atau hukum adat. Pertanyaannya adalah bagaimana bentuk pelaksanaan kewarisan adat masyarakat Melayu-Siak dan sejauhmana integrasi hukum kewarisan Islam dengan kewarisan adat

Melayu-Siak? Tulisan ini didisain untuk menjawab persoalan tersebut dengan judul "Integrasi Kewarisan Adat Melayu-Siak dengan Kewarisan Islam.

## Kerangka Pikir.

Dalam khazanah hukum di Indonesia, semenjak dulu, telah terjadi polemik tentang problem hubungan hukum Islam dan hukum adat. Terdapat beberapa teori yang berkaitan dengan masalah tersebut, yaitu;

1. *Tiori Receptio in Complexu.*

Tiori ini dikemukakan oleh van Den Berg (1845-1927M) yang mengatakan, bahwa yang berlaku untuk orang Islam di Indonesia adalah hukum Islam. Hal ini didasarkan pada pasal 75 RR (stbl. Hindia Belanda tahun 1955).

2. *Tiori Receptio.*

Tiori ini dikemukakan oleh C. van Vollenhoven (1874-1933M) dan C. Snouck Hurgronje (1857-1936M). Mereka mengatakan, bahwa yang berlaku di Indonesia adalah adat asli. Hukum Islam baru berlaku jika bisa diterima (*diresepsi*) oleh hukum adat.

3. *Tiori Receptio a Contrario.*

Tiori ini digagas oleh Hazairin yang mengatakan, bahwa berlakunya hukum Islam di Indonesia tidak berdasarkan hukum adat, tetapi didasarkan pada penunjukan peraturan dan perundang-undangan tersendiri. Dengan demikian hukum adat baru bisa berlaku jika tidak bertentangan dengan hukum Islam.

## Metode Penelitian.

Penelitian ini pada hakikatnya adalah penelitian terpadu, yakni penelitian lapangan (*field research*) dan penelitian kepustakaan (*library research*). Data pokok (data primer) dalam penelitian ini diperoleh melalui penelitian di lapangan, sementara data skunder dikumpulkan melalui penelitian kepustakaan (*library research*). Ada tiga jenis data yang dikumpulkan dari penelitian ini, yaitu; pelaksanaan kewarisan secara empiris dalam masyarakat, penyelesaian sengketa di pengadilan, serta peraturan yang secara normatif

dimuat dalam perundang-undangan. Pengumpulan data di lapangan dilakukan dengan cara;

#### 1. Wawancara.

Wawancara (*interview*) adalah pengumpulan data dengan mengajukan pertanyaan secara langsung oleh pewawancara kepada responden, dan jawaban-jawaban responden dicatat atau direkam dengan alat perekam (*tape recorder*).<sup>1</sup> Wawancara dilakukan terhadap tokoh adat, tokoh masyarakat, tokoh agama, budayawan, pengurus Lembaga Adat Melayu (LAM) Kabupaten Siak, ahli waris, dan seterusnya. Nasution, menyebutkan tujuan wawancara ialah untuk mengetahui apa yang terkandung dalam pikiran dan hati orang lain yang tidak dapat diketahui melalui observasi.<sup>2</sup>

#### 2. Dokumentasi.

Teknik pengumpulan data dengan dokumentasi ialah pengambilan data yang diperoleh melalui dokumen-dokumen.<sup>3</sup> Dokumen yang diteliti dapat berupa dokumen resmi, yakni berupa keputusan Pengadilan Agama/ Pengadilan Negeri Siak serta dokumen tidak resmi berupa catatan-catatan tentang pelaksanaan kewarisan yang tidak melalui proses pengadilan.

#### 3. Observasi.

Pengumpulan data dengan observasi dilakukan dengan menyaksikan pelaksanaan pembagian warisan secara langsung.

#### 4. Teknik Analisis Data.

Kegiatan dalam menganalisis data dimulai dari klasifikasi, kategorisasi, dan interpretasi, sampai pada pembahasan. Pengolahan data mengandung pengertian sebagai usaha untuk menyederhanakan dan sekaligus menjelaskan bagian dari keseluruhan data melalui langkah-langkah klasifikasi

sehingga tersusun suatu rangkaian deskripsi yang sistematis dan akurat. Data yang diperoleh di lapangan akan dianalisis dengan menggunakan teori-teori hukum Islam sehingga akan terlihat dengan jelas dinamika dan problematika pelaksanaan kewarisan pada masyarakat di daerah ini.

#### Deskripsi Lokasi Penelitian.

Kabupaten Siak dibentuk berdasarkan Undang-undang Nomor 53 tahun 1999 yang ditandai dengan pelantikan pejabat Bupati Siak pada tanggal 12 Oktober 1999 dan pelantikan Sekretaris Daerah (Sekda) Kabupaten Siak pada tanggal 29 Oktober 1999. Sebagai pemekaran dari Kabupaten Bengkalis, Kabupaten Siak memiliki luas daerah sekitar 8.556,09 kilometer persegi. Wilayahnya terletak memanjang dari Minas dengan kondisi geomorfologis yang berbukit-bukit sampai pesisir timur Sumatera bagian Tengah yang merupakan hamparan dataran rendah yang berawa-rawa.<sup>4</sup>

Posisi ibukota Kabupaten Siak cukup strategis karena terletak di tepi Sungai Siak yang menghubungkan kota-kota yang sudah lebih dulu maju di Provinsi Riau, yaitu; Pekanbaru, Bengkalis, Tanjungbalai Karimun, dan Tanjung Pinang. Dengan posisi tersebut diharapkan dapat memacu percepatan perkembangan di Kabupaten Siak. Secara astronomis, dilihat dari letak lintang dan bujurnya, Kabupaten Siak terletak pada posisi 1°6'30" LU sampai dengan 0°20'49" LU, dan 100°54'21" BT sampai dengan 102°10'59" BT.<sup>5</sup>

Sesuai dengan letak geografis dan iklim laut tropis, maka masyarakat Kabupaten Siak memenuhi kebutuhan hidupnya umumnya sebagai petani, nelayan dan buruh. Di samping itu ada juga yang menjadi Pegawai Negeri Sipil (PNS), Pegawai Swasta, TNI/POLRI dan pedagang. Hasil pertanian andalan Kabupaten Siak adalah padi, jagung, kedelai, kacang tanah, ubi kayu, ubi jalar dan cabai. Sementara hasil perkebunan andalan adalah kelapa sawit, kelapa, karet, kopi dan sagu. Berdasarkan data Badan Pusat Statistik Kabupaten Siak tahun 2011 diketahui, bahwa pendapatan Produk Domestik

<sup>1</sup> Irawan Soehartono, *Metode Penelitian Sosial*, (Bandung: Rosdakarya, 1995), hlm. 67-68.

<sup>2</sup> S.Nasution, *Metode Penelitian Naturalistik Kualitatif*, (Bandung: Tarsito, 1996), hlm. 73

<sup>3</sup> Husaini Usman dan Poernomo Setiadi Akbar, *Metodologi Penelitian Sosial*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1996), hlm. 73

<sup>4</sup> Pemkab Siak, *Siak dalam Angka Tahun 2011*, (Siak Sri Indrapura: Bapeda/BPS Kab. Siak, 2007), hlm. 11

<sup>5</sup> *Ibid*, hlm. 1

Regional Bruto (PDRB) per-kapita penduduk Kabupaten Siak sebesar Rp. 9.474.373, 57/ tahun.<sup>6</sup>

Dari sisi kepercayaan, penduduk Kabupaten Siak termasuk masyarakat pluralis dengan menganut berbagai agama dan kepercayaan. Agama dan kepercayaan dimaksud adalah Islam, Katholik, Kristen Protestan, Hindu dan Budha. Untuk lebih jelasnya dapat dilihat tabel 1

TABEL 1  
PENDUDUK MENURUT KECAMATAN DAN AGAMA TAHUN  
2011

KECAMATAN	ISLAM	KATOLIK	PROTESTAN	HINDU	BUDHA	JUMLAH
1	2	3	4	5	6	7
Minas	10.166	5.638	1.839	5	22	17.670
Kandis	31.451	4.013	7.671	96	271	43.503
Siak	12.048	136	743	6	1.141	14.074
Sungai Apit	20.200	0	44	0	1.610	21.854
Sungai Mandau	4.360	17	0	0	0	4.373
Kerinci Kanan	17.570	974	367	33	0	18.944
Lubuk Dalam	11,504	370	1.788	0	0	13.662
Tualang	73.397	8.327	11.664	959	1.950	96.297
Koto Gasib	14.654	192	536	5	24	15.411
Dayun	20.020	597	2.633	4	8	23.262
Bunga Raya	20.828	63	153	0	43	21.087
Mempura	12.997	214	55	0	49	13.315
Sabak Auh	8.777	11	70	0	222	9.080
Jumlah	257.972	20.552	27.563	1.108	5.340	312.536

Sumber: Kantor Kependudukan Kab.Siak 2011

Meskipun masyarakat Kabupaten Siak bersifat majemuk dan pluralis, akan tetapi masyarakat daerah ini lebih dikenal sebagai orang Melayu. William Hunt mendefinisikan melayu dengan orang Islam berkomunikasi dengan menggunakan bahasa Melayu serta memakai adat resam Melayu secara sadar dan berkelanjutan.<sup>7</sup>

Integrasi Kewarisan Adat dan Islam.

Integrasi kewarisan adat dengan kewarisan Islam di daerah Melayu-Siak dapat dijelaskan sebagai berikut;

1. Ahli waris.

Integrasi hukum kewarisan adat dengan hukum kewarisan Islam dalam menetapkan ahli waris terjadi dalam bentuk aliansi dan legitimasi. Aliansi, artinya persekutuan, perserikatan, gabungan.<sup>8</sup> Sementara legitimasi artinya megesahkan dan mengabsahkan.<sup>9</sup> Artinya, hukum kewarisan adat menyerap unsur-unsur yang terdapat dalam hukum kewarisan Islam dan dipihak lain keberlakuan hukum kewarisan Islam sebagai hukum positif di daerah Melayu-Siak juga karena disandarkan pada penunjukan peraturan dan perundang-undangan.

Integrasi dalam bentuk aliansi antara hukum kewarisan Islam dengan kewarisan adat Melayu-Siak terlihat pada penetapan orang-orang yang menjadi ahli waris dan halangan-halangan yang menyebabkan ahli waris tidak mendapat harta warisan atau berkurangnya hak yang semestinya diterima oleh ahli waris karena adanya ahli waris yang lebih dekat.

Integrasi dalam bentuk aliansi juga dapat dilihat pada kedudukan anak angkat dengan orang tua angkatnya. Pengangkatan anak bagi masyarakat Melayu-Siak tidak menjadikan status anak tersebut berubah, sebagaimana terdapat pada sebahagian masyarakat hukum adat lainnya di tanah air. Pengangkatan anak dalam masyarakat Melayu-Siak, hanya berakibat adanya ikatan moral antara anak angkat dengan orang tua angkatnya dan tidak sampai mengubah status hukum anak tersebut. Dalam arti, pengangkatan anak tidak mengakibatkan putusnya hubungan keluarga antara anak tersebut dengan orang tua kandungnya. Dengan demikian, ia masih tetap menjadi ahli waris dari orang tua kandungnya. Sebaliknya, dengan orang tua angkatnya dia bukan sebagai ahli waris yang berhak menerima warisan, kecuali hanya berhak menerima hibah atau wasiat.

<sup>6</sup> Ibid, hlm. 183.  
<sup>7</sup> HTA. Ridwan, “Bahasa Melayu in North Sumatra”, dalam *Kumpulan Makalah Simposium Internasional Ilmu-Ilmu Humaniora II Bidang Linguistik dan Sejarah*, (Yogyakarta: Fak. Sastra UGM, 1993), hlm. 1

<sup>8</sup> John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia*, (Jakarta: Gramedia, 1986), hlm. 24.  
<sup>9</sup> Ibid, hlm. 354.

Tidak diberikannya harta warisan kepada anak angkat dan sebaliknya orang tua angkat tidak menjadi ahli waris bagi anak angkatnya, merupakan implementasi dari hukum waris Islam. Dalam hukum waris Islam dijelaskan, bahwa hak saling mewarisi dibatasi hanya kepada faktor hubungan darah dan hubungan perkawinan. Sementara anak angkat dan orang tua angkat tidak memenuhi kriteria tersebut, maka dengan sendirinya tidak termasuk ahli waris yang berhak menerima warisan. Sekiranya anak angkat dimasukkan sebagai ahli waris, maka hal ini jelas tidak adil sekaligus juga menyakiti pihak lain, yakni ahli waris yang berhubungan langsung dengan muwaris.

Bukti lain integrasi dalam bentuk aliansi, dapat dilihat dengan tidak munculnya kasus kewarisan yang diselesaikan di Pengadilan Negeri, sebagai institusi yang berwenang menyelesaikan konflik kewarisan di samping Pengadilan Agama, sebagaimana diatur dalam Undang-Undang Pengadilan Agama (UUPA) Nomor 7 tahun 1989. Pasal 49 ayat 1 angka 2 alenia keenam undang-undang tersebut menyatakan, bahwa bagi umat Islam masih ada hak opsi.

Meskipun ada pilihan hukum dan pilihan pengadilan yang berhak menyelesaikan perkara warisan, namun masyarakat melayu di daerah ini tidak menggunakan pilihan hukum itu. Kalau mereka harus menyelesaikan konflik waris dengan melibatkan institusi pengadilan, mereka hanya mengajukannya ke Pengadilan Agama, sebagaimana terlihat dalam sengketa waris antara Lukman bin Ali Besar Cs. melawan Detik bin Budin. Itu artinya, masyarakat Melayu-Siak tetap konsisten menjalankan hukum kewarisan Islam dalam urusan kewarisan.

Di samping dalam bentuk aliansi, integrasi juga terjadi dalam bentuk legitimasi. Maksudnya, keberlakuan hukum kewarisan Islam sebagai hukum positif di daerah Melayu-Siak karena disandarkan pada penunjukan peraturan dan perundang-undangan.

Dalam kasus kewarisan alm Ino yang diajukan ke Pengadilan Agama Bengkalis, telah menjatuhkan putusan di antaranya penetapan Lukman bin Ali Besar Samadi (penggugat I); Siti Hawa binti Abdul Murad (penggugat II), Syukri bin Abdul Murad (penggugat III), Suryati binti Abdul Murad (penggugat IV), Purnama binti Abdul Murad (penggugat V), Firdaus bin Abdul Murad (penggugat VI), sebagai ahli waris.

Lukman bin Ali Besar Samadi (penggugat I) adalah putra Maimunah binti Budin dengan Ali Besar. Lukman bin Ali Besar Samadi (cucu almarhumah Ino) menjadi ahli waris pengganti dari Maimunah (ibunya) yang meninggal dunia tahun 1969. Sementara Siti Hawa binti Abdul Murad (penggugat II), Syukri bin Abdul Murad (penggugat III), Suryati binti Abdul Murad (penggugat IV), Purnama binti Abdul Murad (penggugat V), Firdaus bin Abdul Murad (penggugat VI) adalah putra dari Siti Zaayah binti Budin dari hasil pernikahannya dengan laki-laki bernama Abdul Murad. Kelima penggugat ditetapkan sebagai ahli waris menggantikan Siti Zaayah (ibunya) yang meninggal dunia tahun 1989. Maimunah dan Siti Zaayah adalah anak hasil perkawinan Ino dengan laki-laki yang bernama Budin. Anak-anaknya yang lain adalah Detik bin Budin (tergugat), Sidik bin Budin serta Jiwo bin Budin.

Alasan yang dipakai oleh Pengadilan Agama untuk mengabulkan gugatan penggugat adalah pasal 185 bab ketiga buku kedua Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang memuat ketentuan-ketentuan tentang ahli waris pengganti,

Dalam “*Ringkasan Hukum Faraidh*”, karya Haji Ja’far bin Abu Bakar serta kitab “*Cahaya Mustika*” karya Haji Abdul Gani bin Haji Yahya, -kitab yang dijadikan rujukan untuk pelaksanaan pembagian warisan oleh masyarakat Melayu-Siak- tidak dikenal istilah ahli waris pengganti. Yang ada hanyalah pembahasan tentang hak kewarisan *zul arham*.

Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang berlaku dan dijadikan pedoman oleh para hakim di Pengadilan Agama di seluruh Indonesia memuat ketentuan-ketentuan tentang ahli waris pengganti, khususnya pasal 185 bab ketiga buku kedua. Selengkapnya berbunyi;

- (1) Bahwa ahli waris yang meninggal lebih dahulu dari pewaris maka kedudukannya dapat digantikan oleh anaknya, kecuali mereka yang tersebut dalam pasal 173.
- (2) Bahwa bagian bagi ahli waris pengganti tidak boleh melebihi dari bagian ahli waris yang sederajat dengan yang diganti.

Oleh karena itu, istilah ahli waris pengganti yang terdapat dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) merupakan hasil usaha maksimal yang dilakukan oleh para eksponen hukum Islam di Indonesia untuk mengintegrasikan hukum Islam dan hukum adat. Dengan demikian,

berlakunya hukum kewarisan Islam pada masyarakat Melayu-Siak, khususnya yang berkaitan dengan ahli waris pengganti disebabkan karena adanya peraturan yang memberikan legitimasi, yaitu Kompilasi Hukum Islam (KHI).

## 2. Harta warisan.

Dalam menetapkan tirkah pusaka yang menjadi hak ahli waris, integrasi antara kedua sistem hukum tersebut terjadi dalam bentuk adopsi. Adopsi berasal dari bahasa Inggris yang berarti mengambil, memakai, mengangkat, mengangkat anak, menyetujui, dan pengangkatan.<sup>10</sup> Integrasi dalam bentuk adopsi maksudnya adalah, bahwa hukum kewarisan Islam yang dipraktikkan masyarakat Melayu-Siak tidak seluruhnya berasal dari al-Qur`ân dan al-hadis, akan tetapi juga ada yang berasal dari adat setempat. Hal ini terlihat pada pembatasan tirkah pusaka hanya kepada harta perkawinan.

Sebagaimana terlihat dalam setiap pembagian warisan, ternyata masyarakat Melayu-Siak tidak menjadikan semua harta sebagai tirkah pusaka, akan tetapi membatasinya hanya kepada harta perkawinan/ harta bersama dan itu setelah dikeluarkan separuhnya untuk mantan suami atau mantan isteri yang masih hidup. Sementara jenis-jenis harta yang lain, seperti harta tepatan, dan harta bawaan dari suami atau isteri tidak menjadi tirkah pusaka.

Pembatasan tirkah pusaka dengan model ini bukan berasal dari hukum kewarisan Islam. Istilah harta bersama merupakan aturan yang dijumpai dalam lapangan hukum perdata, yakni pada bagian “perjanjian kawin”. Di sini ditetapkan, bahwa harta yang diperoleh selama perkawinan menjadi harta bersama atau percampuran harta kekayaan, sementara harta bawaan masing-masing menjadi hak milik masing-masing pula.<sup>11</sup>

Meskipun hukum kewarisan Islam tidak menganut kategorisasi harta sebagaimana dipahami dalam adat Melayu-Siak, namun praktiknya masih dapat ditolerir. Sebab, praktik seperti ini didasarkan atas prinsip kemaslahatan untuk menjaga keseimbangan dalam rumah tangga. Suami-isteri yang diikat oleh suatu perkawinan dalam adat Melayu-Siak, dipandang

sebagai dua pihak yang mempunyai hak yang sama yang harus dipikul bersama secara seimbang oleh kedua pihak (suami-isteri). Harta benda yang diperoleh selama perkawinan akan dimiliki secara bersama dan keduanya mempunyai hak yang sama terhadap harta benda tersebut. Oleh karena itu, ketika terjadi pembubaran ikatan pernikahan, kedua pihak juga mendapatkan hak yang sama pula terhadap harta tersebut.

Hukum Islam mengenal bentuk kerjasama (*syirkat*), akan tetapi pembahasannya bukan berkaitan dengan perkawinan (*bâb nikah*), tetapi dibagian bab perdagangan (*bâb al-buyû*). Meskipun kerjasama (*syirkat*) dalam perdagangan bersifat *business oriented*, akan tetapi terdapat persamaan dengan pengertian harta bersama yang terjadi pada masyarakat Melayu-Siak. Artinya, kerjasama dalam kepemilikan harta dalam adat Melayu-Siak dan (*syirkat*) dalam *bâb al-buyû* sama-sama berorientasi kepada nilai-nilai yang bersifat ekonomi, meskipun harta bersama dalam pengertian adat Melayu-Siak tidak dapat dipisahkan dari perkawinan.

## 3. Distribusi harta warisan

Integrasi dalam distribusi harta warisan terjadi dalam bentuk *alliansi* dan *adopsi*. Artinya, hukum kewarisan yang dipraktikkan masyarakat Melayu-Siak di samping berasal dari al-Qur`ân dan al-hadis, ada juga yang berasal dari adat setempat, misalnya penetapan bagian ahli waris dengan cara musyawarah dan pemberian harta-harta tertentu kepada ahli waris tertentu. Misalnya, rumah, perabot-perabot rumah tangga, alat-alat dapur diperuntukkan kepada anak perempuan. Sementara, perahu, peralatan kesawah, alat-alat pertukangan untuk anak laki-laki. Hal ini, terlihat pada penyelesaian harta peninggalan alm Zainoel,

Salah satu asas hukum kewarisan Islam adalah Ijbari. Artinya, bahwa segala sesuatu mengenai ahli waris dan kadar bagiannya masing-masing sudah ditentukan oleh Allah. Muwaris ataupun ahli waris tidak berhak mengubah ketentuan tersebut. Dengan demikian, praktik pembagian harta warisan atau pendistribusian harta warisan tertentu kepada ahli waris tertentu atas dasar musyawarah, merupakan hukum adat yang diadopsi oleh hukum kewarisan Islam.

Terjadinya integrasi hukum kewarisan adat Melayu-Siak dengan hukum kewarisan Islam didukung oleh beberapa faktor, yaitu:

<sup>10</sup> John M.Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia*, hlm. 13

<sup>11</sup> Lihat pasal 119, 139-154, Kitab Undang-Undang Hukum Perdata.

## 1. Adat

Adat bagi orang Melayu-Siak tidak hanya sebagai ketentuan hidup yang sudah dibiasakan, tetapi juga menyangkut hubungannya dengan Islam yang dijadikan sebagai dasar filsafat adat mereka. Menurut mereka, kepatuhan kepada adat merupakan manifestasi kepatuhan kepada agama yang mereka anut, yakni Islam.

Dalam pepatah adat dikatakan, *"adat bersendi syara', syara' bersendi kitabullah, adat ialah syara' semata, adat semata Qur'an dan sunnah, adat sebenar adat ialah kitabullah dan sunnah Nabi, syara' mengata adat memakai, ya kata syara' benar kata adat, adat tumbuh dari syara', syara' tumbuh dari kitabullah, berdiri adat karena syara'"*,<sup>12</sup>

Dengan demikian, terlihat dengan jelas bahwa apa yang disebut dengan adat Melayu-Siak, khususnya kewarisan adat tidak lain dari penjelmaan nilai-nilai Islam. Dalam pepatah melayu, dikatakan

*"Tabu adat sebenar adat*

*Adat berpunca kitabullah*

*Adat berinduk kepada sunnah*

*Adat mengikut firman Allah".*

## 2. Sistem kekerabatan.

Sistem kekerabatan suatu masyarakat berpengaruh terhadap pelaksanaan kewarisan di tempat itu. Kewarisan adat dalam suatu masyarakat dengan sistem kekerabatan matrilineal misalnya, akan berbeda dengan pola kewarisan adat pada masyarakat dengan sistem kekerabatan patrilineal atau parental. Perbedaan itu dapat terjadi dalam segala aspek kewarisan, baik mengenai harta warisan, ahli waris, maupun pendistribusian harta warisan.

Demikian halnya antara pola kewarisan adat di satu pihak dengan sistem kewarisan Islam di pihak lain. Integrasi antara kedua sistem hukum tersebut akan menemui kendala bila sistem kekerabatannya berbeda.

Sebaliknya, integrasi akan terwujud apabila keduanya menganut sistem kekerabatan yang sama.

Masyarakat Melayu di Kabupaten Siak umumnya menganut sistem kekerabatan parental/ bilateral dan hanya sebagian kecil masyarakat yang menganut sistem kekerabatan matrilineal. Mereka-mereka ini bermukim di daerah Rempak, Betong, Siak Kecil, Siak Besar, dan di daerah-daerah yang secara langsung berdekatan dengan wilayah kultural Minangkabau. Parental/ bilateral adalah sistem kekerabatan yang ditarik berdasarkan garis keturunan laki-laki dan perempuan atau berdasarkan keibu-bapakan.

Sistem kekerabatan yang dianut oleh Islam, menurut mayoritas ulama fiqh adalah sistem kekerabatan parental /bilateral yang menempatkan suami dan isteri atau bapak dan ibu pada posisi yang seimbang. Dengan demikian dapat disimpulkan, bahwa adanya kesamaan antara sistem kekerabatan yang dianut oleh masyarakat Melayu-Siak dengan Islam, telah memuluskan terjadinya integrasi antara kedua sistem hukum tersebut di daerah ini.

## 3. Fleksibelitas hukum kewarisan Islam.

Fleksibelitas hukum kewarisan Islam maksudnya adalah keluwesan hukum kewarisan Islam dalam berinteraksi dengan hukum kewarisan adat. Meskipun hukum kewarisan Islam sudah dalam bentuknya yang tetap, namun tidak berarti hukum kewarisan Islam menolak keluwesan dalam menghadapi adat dan kebiasaan di suatu tempat.

Fleksibelitas, tidak berarti menghilangkan asas ijbari dalam hukum kewarisan Islam. Hal itu dimungkinkan karena hukum kewarisan Islam termasuk golongan hukum *voluntary law*, yang memberikan toleransi kepada para pihak yang berkepentingan untuk bermusyawarah. Bila toleransi ini tidak dimanfaatkan, barulah harta warisan itu dibagi sesuai dengan ketentuan al-Qur'an dan al-hadis dan pembagiannya tidak boleh menyimpang dari ketentuan yang sudah ditetapkan oleh Allah. Dan pada saat itulah hukum kewarisan bersifat *compulsary law*, artinya hukum yang mutlak berlaku.

## Prospek Integrasi.

Sebagai daerah dengan letak geografis yang strategis serta kekayaan alam yang sangat besar, maka daerah Siak akan mudah dimasuki oleh budaya luar. Hal ini dapat berimplikasi terhadap sosial budaya, gaya hidup dan

<sup>12</sup> Tennes Efendy, *Tunjuk Ajar Melayu: Butir-butir Budaya Melayu-Riau*, (Pekanbaru: Dewan Kesenian Riau, 1994), hlm. 25



bahkan wilayah tata nilai. Dengan demikian, kewarisan adat Melayu-Siak sebagai suatu sistem nilai dapat saja mengalami perubahan, bila individu atau masyarakat di daerah ini menghendaki hal itu terjadi. Perubahan itu dapat berupa bertambah kokohnya integrasi kewarisan adat dengan hukum kewarisan Islam. Namun sebaliknya, tidak tertutup kemungkinan longgarnya integrasi di mana kewarisan adat akan berjalan sendirian dengan meninggalkan hukum kewarisan Islam.

Untuk mengantisipasi kemungkinan kedua, yakni longgarnya integrasi kewarisan adat dengan hukum kewarisan Islam paling tidak ada dua hal yang perlu dilakukan, yaitu;

1. Peningkatan aktifitas keagamaan.

Aktifitas keagamaan, yang dimaksud di sini tentu tidak hanya terbatas pada penambahan frekuensi wirid pengajian di suatu tempat saja. Peningkatan frekuensi wirid-wirid pengajian tentu saja penting, namun penambahan sarana-sarana ibadah dan pemerataannya juga sangat diperlukan, tidak terkecuali memfungsikan sarana-sarana tersebut untuk studi-studi keagamaan, tempat pendidikan Islam, dan lain sebagainya.

Berdasarkan data Departemen Agama Kabupaten Siak terlihat bahwa rumah ibadah yang ada di Kabupaten Siak tahun 2011 berjumlah 902 buah. Rumah ibadah tersebut terdiri dari 346 buah mesjid, 416 buah mushalla/langgar, 8 buah gereja katolik, 123 buah gereja protestan, 7 buah vihara Budha, 2 buah Pura Hindu. Untuk mengetahui lebih rinci jumlah rumah ibadah dan lokasinya di Kabupaten Siak dapat dilihat tabel.2

TABEL 2  
JUMLAH TEMPAT PERIBADATAN  
MENURUT JENIS DAN KECAMATAN TAHUN 2007

KECAMATAN	MESJID	MUSHALLA	G.KATHOLIK	G.PROTESTAN	VIHARA	PURA
1	2	3	4	5	6	7
Minas	16	25	0	6	0	0
Kandis	38	26	0	54	0	0
Siak	12	6	3	3	2	0
Sungai Apit	29	35	0	2	1	0
Sungai Mandau	12	2	0	0	0	0

Kerinci Kanan	28	77	0	2	1	1
Lubuk Dalam	13	48	0	17	1	1
Tualang	47	40	1	22	2	0
Koto Gasib	30	20	2	3	0	0
Dayun	29	67	1	12	0	0
Bunga Raya	38	54	1	1	0	0
Mempura	19	4	0	0	0	0
Sabak Auh	35	12	0	1	0	0
Jumlah	346	416	8	123	7	2

Sumber: Kantor Departemen Agama Kab.Siak 2011

Dari segi kuantitas jumlah mesjid dan surau untuk tempat ibadah umat Islam di Kabupaten Siak cukup memadai. Namun dari aspek persebaran penduduk, penempatan rumah ibadah bagi masyarakat muslim belum maksimal. Di Kecamatan Kandis misalnya, pemeluk agama Islam berjumlah 31.451 jiwa dan hanya tersedia 64 buah tempat ibadah, yakni 38 buah mesjid dan 26 mushalla/ langgar. Itu berarti, bahwa dari 491 orang muslim di tempat tersebut hanya tersedia satu rumah ibadah. Sementara rumah ibadah Kristen protestan berjumlah 54 buah dengan pemeluk agama kristiani berjumlah 7.671 jiwa. Itu artinya, setiap 142 orang pemeluk agama kristiani mempunyai satu gereja.

2. Pelestarian Budaya Melayu.

Secara sederhana dapat dikatakan, bahwa yang dimaksud dengan kebudayaan adalah keseluruhan yang dimiliki manusia sebagai subjek dalam kehidupan bermasyarakat yang mencakup adat, tingkah laku, kesenian, ilmu dan lain sebagainya. Koentjaraningrat mengatakan, bahwa kebudayaan sebagai suatu produk merupakan penjelmaan dari nilai-nilai ekonomi, seni, kekuasaan (politik) dan solidaritas sosial.<sup>13</sup>

Azyumardi Azra menempatkan kebudayaan Melayu, sebagai salah satu kebudayaan yang cukup berpengaruh dari tujuh wilayah kebudayaan yang ada di dunia. Itu artinya, kebudayaan melayu merupakan bentuk kreasi yang bernafaskan tauhid, karena tauhidlah yang menjadi prinsip pokok ajaran Islam.

<sup>13</sup> Koentjaraningrat, *Kebudayaan Mentalitet dan Pembangunan*, (Jakarta: Gramedia, 1974), hlm. 15.

Pelestarian budaya Melayu, dengan demikian berarti mewujudkan Islam dalam setiap gerak kehidupan. Oleh karena itu, setiap aktifitas yang dilakukan harus mencerminkan dan dilandasi oleh semangat “*amar ma’ruf nahi munkar*”.

**Penutup.**

Pelaksanaan hukum kewarisan pada masyarakat Melayu-Siak, umumnya merupakan ekpresi dari hukum kewarisan Islam. Implementasi hukum warisan yang berbeda dengan hukum *faraidh* tidak berarti bertentangan secara diametral dengan hukum Islam, sebab hal tersebut dilakukan berdasarkan musyawarah untuk kemaslahatan.

## BAB XI

### IMPLEMENTASI HADIS TENTANG WAKAF

#### (Studi Terhadap Tanah Wakaf di Kabupaten Siak Riau)

#### Pendahuluan.

Islam adalah agama yang mampu memberikan pedoman kepada umatnya untuk menuju kebahagiaan hidup di dunia maupun di akhirat. Kebahagiaan akhirat dicapai selain dengan pengabdian phisik, juga melalui pengorbanan material. Pengorbanan material di antaranya dapat berbentuk wakaf, yakni meyerahkan harta benda yang kekal zatnya untuk kemaslahatan umat.<sup>1</sup>

Pelaksanaan perwakafan ini telah dimulai semenjak masa Rasulullah. Di kala itu harta yang sering diwakafkan adalah tanah dan kebun. Di samping itu juga binatang ternak, alat-alat perang, alat-alat pertanian, alat-alat bangunan dan kitab-kitab ilmu pengetahuan.<sup>2</sup>

Hal serupa pernah pula dilakukan oleh Umar ibn Khattab, Abu Thalhah dan sahabat-sahabat lainnya. Yang menjadi landasan mereka untuk berwakaf adalah hadis riwayat al-Nasa'i dari Abu Hurairah, Rasulullah bersabda:

”Apabila manusia meninggal dunia, putuslah pahala semua amalannya kecuali tiga macam, yaitu shadaqah jariyah, ilmu yang bermanfaat dan anak shaleh yang mendo'akannya.<sup>3</sup>

Yang dimaksud dengan shadaqah jariyah menurut hadis di atas adalah wakaf.<sup>4</sup>

Semenjak Islam masuk ke Indonesia, kegiatan berwakaf telah melembaga di kalangan umat Islam dan mulai diatur semenjak masa

<sup>1</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqhus Sunnah*, Juz III, (Beirut: Dar al-Fikri, 1983), hlm. 378.

<sup>2</sup> Depag RI, *Ilmu Fiqh*, Jilid III, (Jakarta: Proyek Pembinaan Prasarana dan Sarana Perg. Tinggi/IAIN, 1985), hlm. 217.

<sup>3</sup> Abi Abdurrahman al-Nasa'i, *Sunan Nasa'i*, Juz VI, (Mesir: Babi al-Halabi wa Auladihi, 1964), hlm. 210.

<sup>4</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqhus Sunnah*, hlm. 378.

penjajahan dengan peraturan perundangan. Setelah Indonesia merdeka peraturan perwakafan dituangkan dalam pasal 33 ayat 3 UUD 1945 yang secara bertahap dioperasionalkan ke dalam judlak Departemen Agama RI.

Mengingat persoalan tanah merupakan suatu hal yang urgen, maka pasal 33 ayat 3 UUD 1945 dioperasionalkan lagi kedalam Undang-Undang Pokok Agraria (UUPA) Nomor 5 Tahun 1960. Bab XI dari UUPA tersebut memuat tentang hak tanah untuk keperluan suci dan sosial. Bab XI ini masih bersifat umum yang perlu direalisir kedalam bentuk peraturan pemerintah. Maka pada tahun 1977 dikeluarkan Peraturan Pemerintah (PP) tentang Tata Cara Perwakafan Tanah Milik yang dimuat dalam Lembaran Negara tahun 1977 Nomor 28 tanggal 17 Mei 1977 dan kemudian Undang-Undang Nomor 41 tahun 2004 tentang wakaf.

Isi pokok dari Peraturan Pemerintah Nomor 28 tahun 1977 dan Undang-Undang Nomor 41 tahun 2004 ialah agar setiap tanah yang telah atau yang akan diwakafkan mesti didaftarkan dan disahkan oleh kantor agraria/pertanahan nasional. Sebagai bukti pengesahan, pihak kantor agraria/ pertanahan mengeluarkan ”sertifikat tanah wakaf”.

Di Kabupaten Siak, realisasi Peraturan Pemerintah Nomor 28 tahun 1977 dan Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 belum berjalan menurut yang semestinya. Masih dijumpai tanah-tanah wakaf yang tidak memiliki tanda bukti sertifikat tanah wakaf dari pihak instansi yang berwenang. Lebih dari itu, juga masih dijumpai tanah wakaf yang belum didaftarkan pada Kantor Urusan Agama Kecamatan (KUA) maupun yang belum dibentuk nazirnya. Kecuali itu, penggunaan dan pemanfaatan tanah wakaf masih terbatas hanya untuk tempat pembangunan mesjid, mushalla atau untuk tempat pembangunan madrasah atau Taman Pendidikan Al-Qur'an (TPA), dan hanya sedikit sekali tanah wakaf yang berbentuk wakaf produktif.

Di lain pihak, terdapat tanah wakaf yang diubah statusnya dari ikrar wakif sebagaimana pada saat tanah tersebut diwakafkan. Lebih dari itu, juga dijumpai tanah wakaf yang tidak lagi diakui oleh ahli waris sebagai tanah wakaf, meskipun tanah tersebut telah diwakafkan oleh orang tua atau keluarga mereka. Kasus-kasus seperti ini sangat mungkin akan terus terjadi kalau tanah-tanah wakaf tersebut tidak disertifikatkan. Apalagi harga tanah di daerah ini sudah menjadi komoditas yang sangat mahal dibanding pada saat daerah ini masih menjadi bagian dari Kabupaten Bengkalis.

Dengan demikian permasalahan yang ingin dikaji dalam tulisan ini, yaitu; apakah masyarakat di Kabupaten Siak sudah melaksanakan hadis anjuran untuk berwakaf? Apakah tanah-tanah wakaf yang ada di daerah Kabupaten Siak sudah dimanfaatkan sesuai dengan tuntunan hadis Rasul SAW?

### Kerangka Pikir.

*Waqf* berasal dari bahasa Arab "*waqafa, yaqifu, waqfan*" yang berarti berhenti, berdiam di tempat atau menahan. Kata yang sama artinya dengan waqf adalah *tabbis, tashil, tashim, dan takbid*.<sup>5</sup> Kata *waqf* ditulis dalam bahasa Indonesia dengan wakaf yang berarti benda yang diperuntukkan bagi keperluan umum untuk kebajikan yang dianjurkan agama.<sup>6</sup>

Secara terminology, Al-Kahlani mendefinisikan wakaf dengan menahan sesuatu benda yang bermanfaat, kekal zatnya, terputus wewenang pemiliknya untuk mentransferkannya serta dapat digunakan pada jalan yang mubah.<sup>7</sup>

Menurut Sayyid Sabiq, wakaf adalah menahan sesuatu benda yang mungkin mendapatkan hasil. Artinya, menahan harta kekayaan dan menggunakan manfaatnya pada jalan Allah.<sup>8</sup>

Menurut Taqiyuddin Abu Bakar al-Hasini, wakaf adalah menahan harta yang mungkin diambil manfaatnya, kekal zatnya, dilarang mentransferkan bendanya, serta dimanfaatkan pada jalan kebajikan untuk bertaqarrub kepada Allah SWT.<sup>9</sup>

Syihabuddin ar-Ramli dalam "*Nihayatul Muhtaj ila Syarhil Minhaj*", mendefinisikan wakaf, yaitu menahan harta yang diambil manfaatnya, kekal

bendanya, terputus wewenang pemiliknya serta digunakan pada jalan yang mubah.<sup>10</sup>

Dalam rumusan Peraturan Pemerintah Nomor 28 Tahun 1977 dan Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 dijelaskan bahwa wakaf adalah perbuatan hukum seseorang atau badan hukum yang memisahkan sebagian dari harta kekayaannya yang berupa tanah milik dan melembagakannya untuk selama-lamanya untuk kepentingan peribadatan atau keperluan umum lainnya sesuai dengan ajaran agama Islam.<sup>11</sup>

Terdapat empat hal pokok yang berkaitan dengan wakaf, yaitu; *pertama*, wakif (orang yang berwakaf), harus cakap dalam bertindak, baligh, berakal sehat, serta tidak terpaksa. *Kedua*, maukuf (harta yang diwakafkan), haruslah mempunyai nilai, bisa berdayaguna, tahan lama serta milik dari wakif. *Ketiga*, maukuf alaih (tujuan wakaf) adalah untuk mencari ridha Allah atau untuk mensyiarkan agama Allah. *Keempat*, nazir (orang yang diserahi untuk mengelola dan mengurus tanah wakaf. Proses serah terima wakaf dari wakif kepada nazir dapat dilakukan dengan lisan atau tulisan. Bahasa isyarat dapat digunakan bila wakif tidak bisa menggunakan bahasa lisan atau tulisan. Menurut Ahmad ibn Hambal, pernyataan kehendak dapat dilakukan tidak hanya melalui lisan, tulisan maupun isyarat, akan tetapi juga dengan perbuatan. Namun, pendapat ini dibantah oleh Imam Syafi'i yang mengatakan bahwa perbuatan tidak dapat dijadikan alasan, bahwa seseorang itu telah berwakaf.<sup>12</sup>

Dengan demikian, sebagai suatu amal kebajikan yang mempunyai pahala yang sangat besar di sisi Allah, maka wakaf itu harus dilaksanakan secara benar. Artinya, proses pelaksanaan wakaf mestilah berdasarkan aturan-aturan yang ditentukan oleh syari'at Islam maupun peraturan perwakafan lainnya, baik berkaitan dengan wakif, maukuf, tujuan wakaf, maupun proses serah terima wakaf kepada nazir.

### Kajian Pustaka.

<sup>10</sup>Syihabuddin ar-Ramli, *Nihayatul Muhtaj ila Syarhil Minhaj*, Juz V, (Mesir: Syarikah Maktabah al-Babi al-Halabi wa Auladihi, t.t), hlm. 358.

<sup>11</sup> Depag RI, *Himpunan Peraturan Perundang-undangan Perwakafan Tanah Milik*, (Jakarta: Proyek Pembinaan Zakat dan Wakaf, 1982), hlm. 91.

<sup>12</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqhus Sunnah*, Juz III, hlm. 381.

<sup>5</sup> Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*, (Yogyakarta: Karapyak, t.t), hlm. 2033-2034.

<sup>6</sup> Depdiknas, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1988), hlm. 1008.

<sup>7</sup> Muhammad bin Ismail al-Kahlani, *Subulus Salam*, Juz III, (Mesir: Syarikah Maktabah wa Matahaba'ah Muhammad Ali Shabih, 1182H), hlm. 114.

<sup>8</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqhus Sunnah*, Juz III, hlm. 378.

<sup>9</sup> Taqiyuddin Abi Bakar Muhammad Hasini, *Kifayatul Akhyar*, Juz II, (Surabaya: PN. Syarikah Maktabah, t.t), hlm. 319.

Penelitian yang membahas masalah wakaf sudah banyak dilakukan, baik dalam bentuk kajian normatif (doktriner), dalam bentuk penelitian-penelitian aplikatif, maupun kajian-kajian mengenai peraturan perwakafan di Indonesia. Karya-karya dalam bentuk kajian normatif (doktriner), misalnya, tulisan Wahbah az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuba*, tahun 1951, khususnya Juz VII. Dalam buku tersebut, penulisnya menjelaskan tentang pengertian wakaf, bentuk-bentuk wakaf serta hukum wakaf. Di dalam menjelaskan pengertian wakaf, beliau mengatakan bahwa berwakaf sama sekali tidak berarti wakif melepaskan hak miliknya secara mutlak. Orang yang berwakaf dapat saja menarik kembali wakafnya kapan saja ia kehendaki, dan pemiliknya juga boleh menjual harta yang telah diwakafkannya. Jika wakif meninggal dunia, maka kepemilikan harta yang diwakafkan akan berpindah kepada ahli warisnya.<sup>13</sup>

Selanjutnya di dalam karya tersebut, juga dijelaskan tentang harta wakaf yang tidak dapat ditarik kembali, yaitu:

1. Apabila berdasarkan keputusan hakim, bahwa harta itu tidak boleh dan tidak dapat ditarik kembali.
2. Apabila wakaf itu dilakukan dengan cara wasiat.
3. Harta wakaf yang dijadikan untuk pembangunan mesjid.<sup>14</sup>

Karya lainnya dalam bentuk kajian normatif (doktriner) adalah Sayyid Ali Fikri dengan karyanya *Al-Mu'amalah al-Maliyah wa al-Adabiyah*, tahun 1938. Dalam karya tersebut, antara lain penulisnya menjelaskan tentang pengertian wakaf yang berarti memperuntukkan manfaat harta benda yang dimiliki seseorang yang berwakaf, baik berupa sewa atau hasilnya untuk diserahkan kepada orang yang berhak dengan dengan jangka waktu tertentu sesuai dengan kehendak orang yang berwakaf.<sup>15</sup>

Harta yang diwakafkan tetap menjadi hak milik wakif, sementara masa berlakunya wakaf ditentukan oleh orang yang berwakaf pada saat mengucapkan sighat wakaf. Dengan demikian wakaf tidak disyaratkan untuk

<sup>13</sup> Wahbah az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuba*, Juz VII (Damaskus: Dar al-Fikri, 1951), hlm. 153.

<sup>14</sup> *Ibid*, hlm. 153-154.

<sup>15</sup> Sayyid Ali Fikri, *al-Mu'amalah al-Maliyah wa al-Adabiyah*, (Mesir: Mustahafa al-Babi al-Halabi, 1938), Juz II, hlm. 304.

selama-lamanya, dan bahkan harta wakaf tetap berada di tangan orang yang berwakaf, dan yang diwakafkan hanyalah hasil dari harta wakaf.<sup>16</sup>

Kajian dalam bentuk penelitian aplikatif dilakukan oleh Abdurrahman, *Masalah Perwakafan Tanah Milik dan Kedudukan Tanah Wakaf di Negara Kita*, Bandung: Alumni. 1979. Buku ini menjelaskan tentang wakaf dalam berbagai aspeknya, bentuk-bentuk wakaf, fungsi, pengelolaan dan serta penyelesaian atas sengketa wakaf. Penulis buku ini juga menjelaskan persoalan penting berkaitan dengan tanah-tanah wakaf seperti pengalihan dan penjualan asset wakaf, nazir dan seterusnya khususnya di Indonesia.

Adapun karya-karya yang berkaitan dengan peraturan-peraturan perwakafan di Indonesia, di antaranya ditulis oleh Departemen Agama RI, *Himpunan Peraturan Perundang-undangan Perwakafan Tanah Milik*, Jakarta: Proyek Pembinaan Zakat dan Wakaf, tahun 1982. Departemen Agama RI, *Pedoman Nazir*, Jakarta: Proyek Pembinaan Zakat dan Wakaf, tahun 1987. Departemen Agama RI, *Tanah Wakaf di Seluruh Indonesia Menurut Status dan Prosentase*, Jakarta: Proyek Pembinaan Zakat dan Wakaf, tahun 2002. Mukhtar Nasir dan Mukhtar Zarkasih, *Himpunan Perundang-undangan tentang Perwakafan Tanah Milik*, 1979.

Kajian wakaf lainnya ditulis oleh Muhammad Abid Abdullah al-Kabisi, dengan judul "*Abkam al-Wakaf fi al-Syari'ah al-Islamiyah*", yang telah diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia oleh Ahrul Sani Fatchurroman dkk., *Hukum Wakaf*, Jakarta: Dompot Dhu'afa Republika, 2004. Buku ini merupakan kajian kontemporer berkaitan dengan wakaf dan persoalan-persoalan yang berkaitan dengan wakaf. Karya ini berasal dari disertasi beliau di Universitas al-Azhar. Karya ini termasuk karya terlengkap dalam kajian wakaf. Buku ini menjelaskan tentang fungsi, pengelolaan dan serta penyelesaian atas sengketa wakaf. Penulis buku ini juga menjelaskan persoalan penting berkaitan dengan wakaf seperti pengalihan dan penjualan asset wakaf, nazir dan seterusnya. Adapun yang berkaitan dengan pengalihan asset wakaf, Al-Kabisi menjelaskan perbandingan antara beberapa mazhab fikih Islam klasik secara tajam. Menurutnya mazhab Hanafiyah adalah yang paling toleran dengan memberi keleluasaan dalam masalah ini. Mereka membolehkan praktik tersebut dalam segala kondisi, selama mengarah

<sup>16</sup> *Ibid*.

kepada keselamatan. Mereka mengatakan mengganti atau pergantian tanah wakaf dapat dilakukan oleh wakif atau oleh hakim pengadilan dalam segala bentuk benda wakaf. Sebaliknya, Maliki melarang penggantian benda wakaf, namun mereka tetap membolehkan pada kasus-kasus tertentu.

Meskipun telah banyak karya yang membicarakan wakaf, seperti yang telah disebutkan di atas, namun belum dijumpai karya yang membicarakan tentang wakaf di salah satu daerah yang menekankan kajian tentang masalah tanah wakaf di lihat dari aspek yuridis maupun hukum Islam. Kekosongan inilah yang akan diisi oleh penelitian ini dengan judul "Masalah Tanah Wakaf di Kabupaten Siak".

### Metode Penelitian.

Penelitian tanah wakaf di Kabupaten Siak pada hakikatnya adalah penelitian terpadu, yakni penelitian lapangan (*field research*) dan penelitian kepustakaan (*library research*). Data pokok (data primer) dalam penelitian ini diperoleh melalui penelitian di lapangan, sementara data skunder dikumpulkan melalui penelitian kepustakaan (*library research*). Paling tidak terdapat empat jenis data yang dikumpulkan dari penelitian ini, yaitu; *pertama*, jumlah tanah wakaf; *kedua*, penggunaan tanah wakaf; *ketiga*, status tanah wakaf; *keempat*, kasus-kasus perubahan status maupun fungsi tanah wakaf yang terjadi di daerah ini.

Pengumpulan data di lapangan dilakukan dengan cara;

#### 1. Wawancara.

Wawancara (*interview*) adalah pengumpulan data dengan mengajukan pertanyaan secara langsung oleh pewawancara kepada responden, dan jawaban-jawaban responden dicatat atau direkam dengan alat perekam (*tape recorder*).<sup>17</sup> Wawancara dilakukan terhadap wakif, pengurus tanah wakaf (nazir), tokoh masyarakat, tokoh agama, Kepala KUA Kecamatan di Kabupaten Siak, Kepala Kantor Departemen Agama Kabupaten Siak, dan Kepala Badan Pertanahan (BPN) Kabupaten Siak. Nasution, menyebutkan tujuan wawancara ialah untuk mengetahui apa yang

terkandung dalam pikiran dan hati orang lain yang tidak dapat diketahui melalui observasi.<sup>18</sup>

#### 2. Dokumentasi.

Teknik pengumpulan data dengan dokumentasi ialah pengambilan data yang diperoleh melalui dokumen-dokumen.<sup>19</sup> Dokumen yang diteliti adalah berupa dokumen atau laporan tentang tanah wakaf di Kabupaten Siak. Dokumen ini diperoleh dari Kantor KUA, Kantor Depag Kabupaten Siak, dan Kantor Badan Pertanahan Nasional (BPN) Kabupaten Siak.

#### 3. Observasi.

Pengumpulan data dengan observasi dilakukan dengan melakukan kunjungan ke lokasi-lokasi tanah wakaf, terutama ke lokasi tanah wakaf yang bermasalah atau dipermasalah.

#### 4. Teknik Analisis Data.

Kegiatan dalam menganalisis data dimulai dari klasifikasi, kategorisasi, dan interpretasi, sampai pada pembahasan. Pengolahan data mengandung pengertian sebagai usaha untuk menyederhanakan dan sekaligus menjelaskan bagian dari keseluruhan data melalui langkah-langkah klasifikasi sehingga tersusun suatu rangkaian deskripsi yang sistematis dan akurat. Data yang diperoleh di lapangan akan dianalisis dengan menggunakan teori-teori hukum Islam sehingga akan terlihat dengan jelas dinamika dan problematika tanah wakaf di daerah ini.

### Laporan dan Pembahasan.

Berdasarkan penelitian yang dilakukan, maka problem terpenting dari "Masalah Tanah Wakaf di Kabupaten Siak" dapat dijelaskan sebagai berikut;

#### 1. Pemanfaatan Tanah Wakaf.

Kabupaten Siak memiliki 599 lokasi tanah wakaf yang tersebar di empat belas kecamatan dengan luas keseluruhan 2.866.444 M2. Untuk lebih

<sup>18</sup> S.Nasution, *Metode Penelitian Naturalistik Kualitatif*, (Bandung: Tarsito, 1996), hlm. 73

<sup>19</sup> Husaini Usman dan Poernomo Setiadi Akbar, *Metodologi Penelitian Sosial*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1996), hlm. 73

<sup>17</sup> Irawan Soehartono, *Metode Penelitian Sosial*, (Bandung: Rosdakarya, 1995), hlm. 67-68.

jelasan tentang lokasi dan luas tanah wakaf di Kabupaten Siak dapat dilihat tabel 1.

TABEL 1.  
JUMLAH TANAH WAKAF DAN LUASNYA  
Di KABUPATEN SIAK TAHUN 2009

NO.	KECAMATAN	JML LOKASI	LUAS M2	KET.
1.	Siak	83	238.625	
2.	Sei. Apit	97	369.573	
3.	Minas	25	116.513	
4.	Tualang	46	1.058.360	
5.	Bungaraya	63	381.401	
6.	Dayun	78	146.914	
7.	Kerinci Kanan	1	600	
8.	Sei. Mandau	2	1.456	
9.	Koto Gasib	46	66.618	
10.	Kandis	2	1.425	
11.	Sabak Auh	65	271.534	
12.	Lubuk Dalam	3	3.125	
13.	Mempura	51	116.958	
14.	Pusako	37	96.467	
		599	2.866.444	

Sumber Data: Kantor Depag Kab. Siak 2009

Jika dibandingkan dengan luas keseluruhan Kabupaten Siak yang berjumlah 8.556,09 kilometer, maka berarti 33,50% adalah tanah-tanah perwakafan. Tanah-tanah wakaf tersebut dimanfaatkan untuk tempat pembangunan masjid sebanyak 179 lokasi, untuk tempat pembangunan mushalla sebanyak 136 lokasi, untuk sarana pendidikan (madrasah) sebanyak 93 lokasi, untuk tempat makam/ kuburan sebanyak 87 lokasi dan untuk keperluan sosial lainnya sebanyak 104 lokasi. Dengan demikian, pemanfaatan tanah wakaf di Kabupaten Siak umumnya digunakan untuk tempat pembangunan sarana-sarana ibadah (lokasi pembangunan masjid dan mushalla), yakni sebanyak 315 lokasi. Untuk lebih jelasnya tentang penggunaan tanah wakaf dan lokasinya di Kabupaten Siak dapat dilihat tabel 2.

TABEL 2

PENGUNAAN TANAH WAKAF DAN LOKASINYA  
DI KABUPATEN SIAK 2009

No.	Kecamatan	Masjid	Surau/ Mushalla	Madrasah/ sekolah	Kuburan/ Makam	Sosial lainnya	Jml
1.	Siak	18	9	15	12	29	83
2.	Sei. Apit	28	17	13	19	20	97
3.	Minas	4	14	4	2	1	25
4.	Tualang	13	8	15	5	5	46
5.	Bungaraya	27	13	6	10	7	63
6.	Dayun	23	40	6	5	4	78
7.	K. Kanan	-	-	1	-	-	1
8.	Sei. Mandau	2	-	-	-	-	2
9.	Koto Gasib	13	7	10	11	5	46
10.	Kandis	1	1	-	-	-	2
11.	Sabak Auh	14	13	12	4	22	65
12.	Lbk. Dalam	3	-	-	-	-	3
13.	Mempura	22	9	7	6	7	51
14.	Pusako	11	6	3	13	4	37
	Jumlah	179	136	93	87	104	599

Sumber Data: Kantor Depag Kab. Siak 2009

Mewakafkan tanah milik untuk lokasi pembangunan masjid, atau mushalla mempunyai manfaat ganda. Selain untuk kegiatan ibadah mahdhah dalam bentuk shalat, berdo'a, i'tikaf, tadarrus al-Qur'an dan ceramah-ceramah agama yang sudah menjadi tradisi umat Islam, masjid dan mushalla juga dimanfaatkan untuk sarana pendidikan anak usia sekolah. Yang dimaksud masjid atau mushalla sebagai sarana pendidikan tidak berarti harus di dalam masjid atau di dalam mushalla, melainkan dalam lokasi kompleks masjid atau mushalla yang suasananya masih terasa suasana masjid atau mushalla. Seperti penyelenggaraan Madrasah Diniyah Awaliyah (MDA). Hal ini dimungkinkan karena pendidikan ini bersifat non formal, sehingga tidak perlu terlalu terikat dengan peraturan-peraturan formal.

Meskipun minat masyarakat di daerah ini untuk berwakaf cukup besar, namun pelaksanaannya masih terbatas dalam bentuk-bentuk wakaf non produktif, yaitu yang tidak mendatangkan nilai-nilai ekonomis. Dari data-data yang tercatat pada Kantor Urusan Agama (KUA) kecamatan, maupun pada kantor Departemen Agama Kabupaten Siak, hanya satu lokasi tanah wakaf yang bersifat produktif, yaitu tanah wakaf atas nama Suwarni

dengan luas 50.689 M2. Tanah wakaf ini beralamat di jalan Balai Kayang II Kampung Rempak kecamatan Sungai Apit Kabupaten Siak dengan kode AIW Nomor 1 tahun 1983. Saat ini diperuntukkan untuk lahan kebun karet. Sementara potensi pengembangan ke depan adalah untuk sarana pembangunan rumah sakit atau hotel.<sup>20</sup>

Mewakafkan tanah sebagai lahan produktif, jelas mempunyai manfaat yang amat besar. Karena hasilnya akan dapat digunakan untuk kepentingan agama, membantu fakir miskin, untuk kepentingan pendidikan, seperti memberikan bea siswa kepada mahasiswa muslim yang tidak mampu, mendirikan sarana-sarana pendidikan, dsbnya. Bahkan, juga dapat digunakan untuk membantu perekonomian masyarakat, seperti mendirikan koperasi atau dalam bentuk usaha-usaha lainnya.

Jika konsep di atas dapat dilakukan, maka berarti kita telah mengoperasionalkan ketentuan syari'at yang menekankan perlunya perbaikan sosial ekonomi secara menyeluruh. Islam sangat menghargai orang yang dapat mengeluarkan sebagian hartanya untuk pengembangan sosial ekonomi keagamaan. Hal ini terlihat dalam sabda Rasul SAW yang berbunyi;

اليد العليا خير من اليد السفلي

“tangan di atas lebih baik dari tangan di bawah”(HR. Bukhari).<sup>21</sup>

Dengan demikian jelas bahwa wakaf tidak hanya mengatur hubungan vertikal dengan khaliq (Allah), akan tetapi juga mengatur hubungan horizontal dengan sesama umat Islam. Wujud dari hubungan horizontal ini adalah dengan memfungsikan wakaf sebagai potensi ekonomi yang dapat menangkalkan kemalaratan dan kemiskinan.

2. Legalisasi Tanah Wakaf.

Sebelum dikeluarkan Peraturan Pemerintah Nomor 28 Tahun 1977, para wakif mewakafkan tanah miliknya dengan cara konvensional, yakni dengan menyerahkan secara langsung kepada pengurus lembaga-lembaga kemasyarakatan maupun kepada tokoh-tokoh masyarakat. Para tokoh atau

<sup>20</sup> Kandepag Siak, Laporan Tahun 2008.  
<sup>21</sup> Ibn Hajar al-Asqalani, *Fathul Bari*, Juz VI, (Mesir: Al-Babi al-Halabi wa Auladihi, 1959), hlm. 307.

pengurus biasanya menerima tanah wakaf tanpa meneliti surat-surat tanah yang bersangkutan.

Setelah dikeluarkan Peraturan Pemerintah Nomor 28 Tahun 1977, semua tanah-tanah yang telah diwakafkan perlu mendapat pengesahan dari pihak kantor Badan Pertanahan Nasional (BPN). Tetapi dalam kenyataannya, para pihak yang ditunjuk untuk mendaftarkan tanah wakaf itu belum melaksanakan tugasnya menurut yang semestinya. Hal ini terlihat dari 599 lokasi tanah wakaf yang ada di Kabupaten Siak, hanya 74 lokasi yang sudah disertifikatkan (12,35%). Untuk lebih jelasnya dapat dilihat tabel 3.

TABEL 3  
JUMLAH TANAH WAKAF YANG SUDAH  
DISERTIFIKATKAN  
Di KABUPATEN SIAK TAHUN 2009

NO.	KECAMATAN	JML LOKASI	LUAS M2	KET.
1.	Siak	12	34.543	
2.	Sei. Apit	24	75.679	
3.	Minas	-	-	
4.	Tualang	7	4.642	
5.	Bunga Raya	-	-	
6.	Dayun	4	3.715	
7.	Kerinci Kanan	-	-	
8.	Sei. Mandau	-	-	
9.	Koto Gasib	6	3.498	
10.	Kandis	-	-	
11.	Sabak Auh	6	4.773	
12.	Lubuk Dalam	-	-	
13.	Mempura	9	8.665	
14.	Pusako	6	5.422	
	JUMLAH	74	140.939	

Sumber Data: Kantor Depag Kab. Siak 2009

Tidak hanya problem sertifikasi tanah wakaf yang sangat minim di daerah ini, bahkan 24 lokasi dengan luas 75.776M2 tanah wakaf sama sekali tidak mempunyai akta ikrar wakaf (AIW). Akta ikrar wakaf tidak hanya penting untuk menjaga kelangsungan dan kelestarian tanah wakaf, akan tetapi lebih dari itu, sebagai alat bukti tujuan penggunaan tanah wakaf yang diikrarkan oleh wakif. Lokasi tanah wakaf yang tidak ber-AIW sebagian



besar teradapat di kecamatan Sabak Auh dengan 14 lokasi dengan luas 60.395M2. Untuk lebih jelasnya dapat dilihat tabel 4.

TABEL 4

JUMLAH TANAH WAKAF YANG BELUM MEMPUNYAI  
AIW DI KABUPATEN SIAK TAHUN 2009

N0.	KECAMATAN	JML LOKASI	LUAS M2	KET.
1.	Siak	-	-	
2.	Sei. Apit	-	-	
3.	Minas	-	-	
4.	Tualang	-	-	
5.	Bunga Raya	5	9.826	
6.	Dayun	-	-	
7.	Kerinci Kanan	1	600	
8.	Sei. Mandau	-	-	
9.	Koto Gasib	-	-	
10.	Kandis	-	-	
11.	Sabak Auh	14	60.395	
12.	Lubuk Dalam	3	3.125	
13.	Mempura	1	2.500	
14.	Pusako	-	-	
		24	75.776	

Sumber Data: Kantor Depag Kab. Siak 2009

Minimnya tanah wakaf yang memiliki sertifikat serta masih banyaknya tanah wakaf yang tidak mempunyai akta ikrar wakaf (AIW), telah berdampak terhadap munculnya beberapa kasus yang menimpa tanah wakaf. Kasus-kasus dimaksud, seperti kasus saling klaim antara ahli waris Mandor Sardi dan nazir sebagai pengurus/ pemilik tanah wakaf di Balai Kayang.<sup>22</sup> Dan kasus alih fungsi tanah wakaf seperti yang terjadi di kecamatan Sei. Apit dan di kecamatan Bunga Raya yang seharusnya untuk tempat pembangunan mesjid menjadi tempat pembangunan Kantor Urusan Agama (KUA) dan Puskesmas.<sup>23</sup>

Pentingnya pengurusan sertifikasi tanah wakaf dan pengurusan akta ikrar wakaf (AIW) tidak mungkin dihindari. Sebab, tanah mempunyai arti

<sup>22</sup> M. Syukur, (Kepala Kantor Depag Kab. Siak), *Wawancara*, tanggal 9 Juli 2009.  
<sup>23</sup> Zubeir Efendi, (Kasi Zakat dan Wakaf Kantor Depag Kab. Siak), *Wawancara*, tanggal 9 Juli 2009.

yang sangat strategis dalam kehidupan, tidak hanya di daerah Siak akan tetapi juga di daerah-daerah lainnya. Setiap individu membutuhkan tanah sebagai sumber daya alami yang menyediakan bahan-bahan alami bagi kepentingan hidup mereka. Apalagi semenjak daerah ini ditetapkan sebagai kabupaten, harga tanah telah sedemikian tinggi nilainya dan bahkan telah menjadi suatu kriteria dalam menentukan martabat seseorang dalam kehidupan sehari-hari. Oleh karena itu, jika tanah wakaf tidak mempunyai status yang jelas, maka selama itu pula akan tetap menjadi bagian yang peka dalam perebutan kepentingan oleh berbagai pihak.

Dengan sertifikasi dan ber-AIW-nya tanah wakaf, maka kepastian hak dan kepastian hukum atas tanah wakaf mendapat jaminan yang kuat. Oleh karenanya konflik hukum yang mungkin terjadi terhadap tanah wakaf antara pengelola tanah wakaf di satu sisi dengan pemerintah maupun person di sisi lain akan mudah dapat diatasi berkat adanya bukti autentik berupa akta ataupun sertifikat sebagai bukti hak sudah ada. Untuk lebih jelasnya tentang status tanah wakaf secara keseluruhan di Kabupaten Siak dapat dilihat pada table 5.

TABEL 5

REKAPITULASI KONDISI TANAH-TANAH WAKAF  
DI KABUPATEN SIAK TAHUN 2009

No	Kec	Jumlah Tanah Wakaf		Status Tanah Wakaf							
		Lok	Luas	Blm AIW		Sdh AIW		Proses BPN		Sertifikat	
				Lok	Luas	Lok	Luas	Lok	Luas	Lok	Luas
1	Siak	83	232.689	-	-	45	130.016	26	68.130	12	34.543
2	Sei. Apit	97	366.542	-	-	12	37.312	61	253.551	24	75.679
3	Minas	25	113.573	-	-	4	14.261	21	99.312	-	-
4	Tualang	46	1.003.971	-	-	15	324.119	24	675.210	7	4.642
5	Bunga Raya	63	514.980	5	9.826	38	455.418	20	82.736	-	-
6	Dayun	78	130.267	-	-	14	7.239	60	119.313	4	3.715
7	Kerinci Kanan	1	600	1	-	1	600	-	-	-	-
8	Lubuk	3	3.125	3	3.125	-	-	-	-	-	-

	Dalam										
9	Koto Gasib	46	89.034	-	-	34	71.852	8	13.684	6	3.498
10	Sei. Mandau	2	2.056	1	600	-	-	1	1.456	-	-
11	Kandis	2	1.425	-	-	-	-	2	1.425	-	-
12	Sabak Auh	65	331.334	14	59.725	11	62.200	34	204.636	6	4.773
13	Mempura	51	108.579	1	2.500	11	17.122	30	80.292	9	8.665
14	Pusako	37	96.467	-	-	31	91.043	-	-	6	5.424
		599	2.866.444	24	75.776	213	1.211.182	288	1.438.547	74	140.939

Lambatnya realisasi sertifikasi tanah wakaf di Kabupaten Siak, disebabkan oleh beberapa faktor, di antaranya yaitu;

- a. Minimnya ketersediaan dana sertifikasi tanah wakaf oleh pemerintah.
- b. Tidak sesuainya anggaran yang tersedia dengan kenyataan di lapangan.
- c. Lemahnya sanksi hukum terhadap nazir yang tidak mengurus sertifikat tanah wakaf, yakni hukuman kurungan selama-lamanya (3 tiga) bulan atau denda sebanyak-banyaknya Rp. 10.000.- (sepuluh ribu rupiah). Hal ini dapat dilihat pada pasal 5, pasal 6 ayat (3), pasal 7 ayat (1) dan (2), pasal 9, 10 dan 11 Peraturan Pemerintah Nomor 28 Tahun 1977.
- d. Kurangnya kesadaran hukum pengelola/pengurus tanah wakaf. Hal ini sebagai dampak kurangnya sosialisasi peraturan perwakafan kepada masyarakat, sehingga ada pengurus tanah wakaf yang berpendapat bahwa tugas sertifikasi tersebut bukan tugas mereka melainkan tugas pemerintah.
- e. Faktor kepengurusan yang relatif singkat.

3. Perubahan Status Tanah Wakaf.

Tanah wakaf mempunyai status yang jelas, ia tidak dapat ditransfer, seperti dijual, dihibahkan, diwariskan ataupun dengan cara lainnya. Asy-Syafi'i mengatakan, bahwa tanah wakaf itu adalah hak Allah semata-mata dan untuk selama-lamanya sampai hari kiamat.<sup>24</sup> Artinya, tanah yang sudah

<sup>24</sup> Depag RI, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Proyek Pembinaan Prasarana dan Sarana Perg. Tinggi/IAIN, 1987), hlm. 205.

diwakafkan untuk keperluan tertentu tidak dapat diubah statusnya, karena tanah itu berada di bawah pemilikan Allah.<sup>25</sup>

Sebaliknya dengan imam lainnya, seperti Imam Ahmad, Abu Hanifah, Ibn Taimiyah memberikan pendapat yang berbeda dengan Imam Syafii.

a. Imam Ahmad.

Imam Ahmad membolehkan menukar tanah wakaf dengan yang lebih bermanfaat asal saja harganya tidak kurang dari harga pembelian tanah wakaf yang ditukar itu. Alasan beliau adalah perbuatan Umar ibn Khattab dan Usman ibn Affan. Kedua mereka ini menambah dan merubah bangunan masjid Nabi dari bentuknya yang semula.<sup>26</sup>

Kecuali itu, Imam Ahmad juga membolehkan menukar atau menjual mesjid, apabila masjid itu tidak dapat dimanfaatkan lagi secara maksimal.<sup>27</sup> Alasannya adalah perbuatan Umar ibn Khattab yang memindahkan masjid Kufah ke tempat yang lain. Di tempat mesjid yang lama itu dijadikan pasar untuk lalu lintas kendaraan.<sup>28</sup>

b. Imam Abu Hanifah.

Imam Abu Hanifah mengatakan, bahwa semua bentuk perwakafan dapat diubah statusnya kecuali tanah tempat bangunan masjid.<sup>29</sup> Argumentasi yang dikemukakan oleh Abu Hanifah adalah bahwa tanah wakaf masih tetap milik wakif, sebab mewakafkan itu sama dengan meminjamkan ('ariyah).<sup>30</sup> Perbedaannya hanya terletak pada orang yang memegang bendanya. Wakaf, bendanya ada pada wakif, sementara 'ariyah bendanya berada pada peminjam, yaitu orang yang diberi hak untuk memanfaatkannya.

<sup>25</sup> Abdoerraoef, *Al-Qur'an dan Ilmu Hukum*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1970), hlm. 130.

<sup>26</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqhus Sunnah*, Jilid III, hlm. 386.

<sup>27</sup> Depag RI, *Filsafat Hukum Islam*, hlm. 206.

<sup>28</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqhus Sunnah*, hlm. 386.

<sup>29</sup> Muhammad Jawad Mughniyah, *Akhwalus Syakhsiyah ala Mazahibil Khamsyah*, (Beirut: Dar al-Ilmi li al-Malayan. 1964), hlm. 333.

<sup>30</sup> Ahmad al-Jurjawi, *Hikmatut Tasyri' wa Falsafatuhu*, (Kairo: Mathba'ah al-Yusufiyah, 1961, hlm. 213.

Berbeda dengan mewakafkan untuk masjid. Mewakafkan tanah untuk tempat bangunan masjid, berarti mengembalikan kedudukan tanah itu kepada kedudukannya yang asli yakni hak Allah.<sup>31</sup> Statusnya tidak dapat diubah kecuali;

- 1). Wakif mensyaratkan ketika mewakafkannya.
- 2). Apabila tanah wakaf itu tidak dapat dimanfaatkan lagi.
- 3). Diganti dengan yang lebih baik dan lebih bermanfaat.<sup>32</sup>

c. Ibnu Taimiyah.

Ibnu Taimiyah membolehkan menukar harta wakaf dengan benda lain, bila; *pertama*, untuk kemaslahatan. Contoh, menjual tanah wakaf beserta bangunannya, hasil dari penjualan itu dibeliakan kepada tanah yang lebih strategis dari lokasi yang pertama. *Kedua*, karena tidak diperlukan lagi. Contoh, seseorang mewakafkan seekor kuda untuk tentara yang berjihad. Bila peperangan sudah selesai dan kuda itu tidak diperlukan lagi, maka ia dapat dijual. Hasil penjualan itu dapat dibeliakan kepada tanah untuk pembangunan masjid.<sup>33</sup>

Masyarakat Kabupaten Siak, sebagaimana lazimnya mayoritas penduduk Indonesia adalah bermazhab Syafi'i. Akan tetapi dalam menetapkan hukum mengubah status tanah wakaf, mereka lebih cenderung mengikuti pendapat imam Ahmad dan Ibnu Taimiyah. Tokoh-tokoh ulama yang diwawancarai pada umumnya berpendapat bahwa hukum mengubah status tanah wakaf adalah boleh. Kebolehan itu mereka dasarkan atas kemaslahatan dan kelestarian tanah wakaf itu sendiri.

Pemanfaatan dan kesinambungan tanah wakaf merupakan dua unsur perwakafan yang perlu dilestarikan. Oleh karenanya setiap benda wakaf harus diusahakan pemanfaatannya secara maksimal. Seandainya kedua hal tersebut di atas hanya bisa diperoleh dengan mengubah status tanah wakaf,

<sup>31</sup> Depag RI, *Filsafat Hukum Islam*, hlm. 201.

<sup>32</sup> Muhammad Jawad Mughniyah, *Akhwalus Syakhsyah ala Mazahibil Khamsyah*, hlm. 333.

<sup>33</sup> Depag RI, *Ilmu Fiqh*, Jilid III, (Jakarta: Proyek Pembinaan Prasarana dan Sarana Perg. Tinggi Agama Islam/IAIN, 1986), hlm. 226.

maka perubahan itu hukumnya adalah boleh.<sup>34</sup> Lebih dari itu, mereka mengatakan bahwa tanah-tanah wakaf yang diikrarkan untuk tempat bangunan masjid boleh diubah pemanfaatannya dalam bentuk yang lain, misalnya untuk tempat bangunan sekolah/madrasah, klinik-klinik kesehatan dan fasilitas umum lainnya, jika jumlah masjid atau mushalla di tempat itu cukup memadai untuk tempat ibadah kaum muslimin.

Dalam Peraturan Pemerintah Nomor 28 tahun 1977, pasal 11 ayat 1 disebutkan bahwa pada dasarnya terhadap tanah milik yang telah diwakafkan tidak dapat dilakukan perubahan peruntukan atau penggunaan lain dari yang dimaksud dalam ikrar wakaf.<sup>35</sup> Namun ketetapan ini tidak bersifat kaku. Artinya, penyimpangan atau perubahan status dan kegunaan tanah wakaf dapat dilakukan bila ada alasan yang tepat. Alasan tersebut dijelaskan pada pasal 11 ayat 2 Peraturan Pemerintah Nomor 28 Tahun 1977, yakni; *pertama*, karena tidak sesuai lagi dengan tujuan wakaf seperti diikrarkan wakif; *kedua*, karena kepentingan umum.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> H. Syukur (Kakandepag Kabupaten Siak), Wawancara tanggal 9 Juli 2009.

<sup>35</sup> Depag RI, *Himpunan Peraturan Perundang-undangan Perwakafan Tanah Milik*, (Jakarta: Proyek Pembinaan Zakat dan Wakaf, 1982), hlm. 95

<sup>36</sup> *Ibid.*

## BAB XII

### KITAB AL-MUSTADRAK 'ALA AL-SHAHIHAINI

#### KARYA AL-HAKIM AL-NAISABURI

#### Pendahuluan.

Sejarah telah mencatat bahwa al-Hakim merupakan tokoh “kontroversial”. Penulis kitab *al-Mustadrak 'Ala al-Shahihaini* ini merupakan tokoh yang banyak mengundang perdebatan di kalangan ulama hadis. Perdebatan tersebut muncul antara kepakaran al-Hakim selaku pakar Ilmu Hadis di satu sisi dengan karyanya *al-Mustadrak 'ala al-Shahihaini* yang dinilai banyak mengandung cacat di lain pihak.

Hampir tak seorangpun ulama hadis yang meragukan kepiawaian al-Hakim dalam Ilmu Hadis, sebagai mana hampir tak seorangpun ahli hadis yang sependapat bahwa *al-Mustadrak* tak bercacat. Bahkan, cacat yang ditemukan dalam *al-Mustadrak* oleh sebagian ahli hadis telah dijadikan dasar untuk melontarkan tuduhan yang bernada minor terhadap pribadi al-Hakim sendiri. Dia dianggap sebagai tokoh yang banyak menshahihkan hadis tentang keutamaan *ahl al-bait* yang dimaudlu'kan oleh banyak ulama. Akan tetapi di pihak lain ia adalah juga penulis kitab *Fadla'il al-Imam al-Syafi'i* dan mayoritas guru-gurunya berasal dari komunitas Sunni. Dengan keunikan ini, al-Hakim dianggap tokoh Sunni oleh ulama Sunni dan dianggap tokoh Syi'ah oleh ulama Syiah.<sup>1</sup>

Dalam konteks ini, *al-Mustadrak* agaknya layak untuk dikaji agar kita bisa menentukan sikap yang relatif proporsional atas dasar informasi yang cukup. Oleh karena itu, kajian ini akan rnengetengahkan hal-hal yang mencakup tentang biografi ringkas al-Hakim al-Naisaburi, sistematika penulisan *kitab al-Mustadrak*, serta pandangan ulama terhadap kitab *al-Mustadrak 'Ala al-Shahihaini*.

#### Riwayat Hidup Al-Hakim Al-Naisaburi.

<sup>1</sup> Lihat Musthafa Abd al-Qadir Atha', *al-Ta'rif bi al-Imam al-Hafidz Abi Abdullah Mubammad bin Abdullah al-Hakim al-Naisaburi, dalam al-Hakim, Al-Mustadrak 'Ala al-Shahihaini* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1990), jilid 1, hlm. 7

Nama lengkapnya adalah al-Hafiz Abu Abdullah Muhammad bin Abdullah bin Muhammad bin Hamdun bin Hakam bin Nu'aim bin al-Bayyi al-Dubi al-Tuhmani al-Naisaburi. Dilahirkan di Naisabur pada hari senin 12 Rabiul awal 321H (3 Maret 933M) dan meninggal pada hari Selasa tanggal 3 Shafar tahun 405H di Naisabur. Dia sering disebut dengan Abu Abdullah al-Hakim al-Naisaburi atau Ibn al-Bayyi atau al-Hakim Abu Abdullah.<sup>2</sup> Nama al-Hakim diberikan kepadanya karena dia pernah memegang jabatan qadhi.<sup>3</sup>

Dilihat dari nisbah namanya dapat diketahui, bahwa al-Hakim adalah orang Naisabur.<sup>4</sup> Ayah al-Hakim sempat berjumpa dengan Imam Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi (w. 261H) penyusun kitab Shahih Muslim. Orang yang berjasa mendidik al-Hakim adalah ayah dan pamannya sendiri. Ayah al-Hakim, Abdullah bin Hammad bin Hamdun adalah seorang pejuang yang dermawan dan ahli ibadah yang sangat loyal terhadap penguasa Bani Saman yang menguasai daerah Samaniyyah. Dalam catatan sejarah daerah Samaniyah pada abad ke-3 H telah melahirkan ahli hadis ternama di antaranya Imam al-Bukhari, Imam Muslim, Abu Daud, al-Tirmidzi, al-Nasa'i, dan ibn Majah. Di tempat inilah al-Hakim dilahirkan dan dibesarkan.<sup>5</sup>

Dari aspek sosial-politik, al-Hakim hidup pada masa dunia Islam diliputi oleh ketidakpastian karena ketidakstabilan politik dan ekonomi yang sering mengganggu kehidupan masyarakat, bahkan sering mengganggu bidang intelektual. Negara Islam yang membentang luas dari Andalus di sebelah barat Baghdad sampai Transoxiana di sebelah timurnya, berkeping-keping menjadi berbagai kekhalifahan dan kesultanan. Terdapat sisa-sisa kejayaan kekhalifahan Bani Umayyah di Andalus, kekhalifahan Fatimiyah di Mesir dan kekhalifahan Bani Abbas di Baghdad merupakan bukti konkrit dari pecahnya dunia Islam waktu itu. Kekhalifahan tersebut terbagi menjadi kesultanan-kesultanan kecil yang masing-masing mempunyai pemerintahan yang otonom. Hubungan mereka seringkali hanya hubungan spiritual belaka dari pada hubungan struktural yang secara penuh ada di bawah kekuasaan

<sup>2</sup> Depag RI, “al-Hakim al-Naisaburi (321H/933M – 405H/1014M)”, *Ensiklopedi Islam di Indonesia*, (Jakarta: T.p., 1980), Jld I, 338-9.

<sup>3</sup> B. Lewish, et al, *The Encyclopedia of Islam*, (Leiden: E.J. Brill, 1971), vol.III, hal. 82.

<sup>4</sup> Depag RI, *Ensiklopedi ....* hlm. 339.

<sup>5</sup> Musthafa Abd al-Qadir Atha', “*al-Ta'rif ....* hlm.8.

pusat. Al-Hakim hidup di dua kekhalifahan yaitu Mesir dan Baghdad yang penduduknya mayoritas Sunni, para penguasa temporalnya bermadzhab Syi'ah. Mesir dikuasai oleh Syi'ah Sab'iyah dan Baghdad dikuasai oleh Syi'ah Itsna 'Asyariyah. Penguasa spiritual Baghdad yang Sunni, hanyalah simbol dan tidak memiliki kekuasaan apapun untuk melaksanakan kebijakan-kebijakannya. Walaupun masyarakat di kedua kekuasaan tersebut mayoritas Sunni, tetapi karena penguasanya Syi'ah, mau tidak mau para penguasa Syi'ah tersebut akan melaksanakan kebijakan-kebijakan yang sesuai dengan kehendaknya. Pada masa ini, al-Hakim pernah diangkat menjadi pegawai pemerintah, namun ketika ia diangkat sebagai hakim di Jurjan, al-Hakim menolaknya. Kekuasaan Bani Saman, karena pertikaian internal, akhirnya dijatuhkan oleh Ghaznawi. Disebutkan bahwa penulisan *al-Mustadrak* berlangsung pada masa transisi, yakni; peralihan kekuasaan dari Dinasti Saman ke Dinasti Ghaznawi yang penguasanya beraliran Syiah Ismailiyyah.<sup>6</sup>

Kondisi sosio kultural tersebut telah mempengaruhi al-Hakim sebagai seorang pakar hadis abad ke-4 H. Pada usia sembilan tahun al-Hakim telah mulai menerima riwayat hadis dan pada usia 13 tahun (334H) ia berguru pada ahli hadis Abu Hatim Ibn Hibban dan ulama-ulama yang lainnya.<sup>7</sup>

Pada tahun 341H, ketika usianya menginjak 20 tahun, al-Hakim mulai mengembara meninggalkan Naisabur menuju Irak dan kemudian melaksanakan ibadah haji. Sepulangnya dari tanah suci al-Hakim pergi ke Khurasan dan Tansosiana untuk menuntut ilmu dan menerima riwayat hadis. Rihlah ilmiah yang dilakukannya untuk mendapat sanad yang bernilai 'ali. Al-Hakim ingin menerapkan pandangan al-Bukhari yakni mensyaratkan tatap muka dengan guru dalam penerimaan riwayat hadis, meski hanya sekali. Dia belajar riwayat kepada Ibnu al-Imam, Muhammad bin Abu Manshur Ash-Sharram, Abu Ali bin An-Naqqar (ahli *qira`at* Kufah), dan Abu Isa Bakkar (ahli *qira`at* Baghdad). Dia juga belajar hadis kepada Abu Ali al-Naisaburi, Al-Ja'abi, Abu Ahmad Al-Hakim, Ad-Daraquthni.<sup>8</sup>

Ulama yang telah menyampaikan riwayat hadis kepada al-Hakim cukup banyak jumlahnya, di antaranya ialah Muhammad bin Ali bin Umar al-Mudzakir, Abu al-Abbas al-Asham, Abu Ja'far Muhammad bin Shalih bin

Hani dan ayahnya sendiri. Guru-gurunya yang lain adalah Muhammad bin Ya'qub Asy-Syaibani bin Al Akhram, Muhammad bin Ahmad bin Balawaih Al Jallab, Abu Ja'far Muhammad bin Ash-Shaffar, Ali bin Al Fadhl As-Saturi, Ali bin Abdullah Al Hakimi, Ismail bin Muhammad Ar-Razi, Muhammad bin Al Qasim Al-Ataki, Abu Ja'far Muhammad bin Muhammad bin Abdullah Al-Baghdadi Al-Jamal, Muhammad bin Al Mu'ammal Al-Masarjasi, Muhammad bin Mahbub (seorang ahli hadits negeri Marwa), Abu Hamid Ahmad bin Ali bin Hasnawaih, Hasan bin Ya'qub Al-Bukhari, Qasim bin Qasim As-Sayyari, Abu Bakar Ahmad bin Ishaq Ash-Shibghi, Ahmad bin Muhammad bin Abdus Al Anazi, Muhammad bin Ahmad Ash-Shairafi, Abu Al-Walid Hassan bin Muhammad Al-Faqih, Abu Ali Al-Husain bin Ali An-Naisaburi Al-Hafizh, Hajib bin Ahmad Ath-Thusi, Ali bin Hamsyad Al-Adl, Muhammad bin Shalih bin Hani, Abu An-Nadhr Muhammad bin Muhammad Al-Faqih, Abu Amr Utsman bin Ahmad Ad-Daqqaq Al-Baghdadi, Abu Bakar An-Najjad, Abdullah bin Darastawaih, Abu Sahal bin Ziyad, Abdul Baqi bin Qani', Abdurrahman bin Hamdan Al-Jallab, Husain bin Hasan Ath-Thusi, Ali bin Muhammad bin Muhammad bin Uqbah Asy-Syaibani, Muhammad bin Hatim bin Huzaimah Al Kasyi dan seterusnya. Menurut Lewis, al-Hakim mendengar hadis dari sekitar 2.000 orang syaikh.<sup>9</sup>

Sementara ulama yang meriwayatkan hadis darinya di antaranya adalah Abu al-Hazan al-Daruquthni, Ibnu Hibban, Abu a'la al-Wasithi, Abu Dzar al-Harawi, Abu al-Ya'la al-Khalili, Abu Bakar al-Baihaqi, Abu al-Qasim al-Qusyairi, Abu Al Fath bin Abu Al Fawaris, Muhammad bin Ahmad bin Ya'qub, Abu Shalih Al-Muadz bin Zaki Abdul Hamid Al Bahiri, Mu'ammad bin Muhammad bin Abdul Wahid, Abu Al Fadhl Muhammad bin Ubaidillah Ash-Sharram, Utsman bin Muhammad Al Mahmi, Abu Bakar Ahmad bin Ali bin Khalaf Asy-Syirazi, dan masih banyak lagi yang lain.<sup>10</sup>

Di samping pengetahuan yang berhubungan dengan hadis Nabi, al-Hakim juga mempelajari fiqh dan tasawwuf. Ulama yang telah mengajar fiqh kepadanya, antara lain adalah Abu Sahal Muhammad bin Sulaiman al-Sulahi, Abu Ali bin Abu Hurairah, Abu Al-Walid Hassan bin Muhammad, dan Abu

<sup>6</sup> B. Lewish, et al, *The Encyclopedia of Islam*, hlm. 92.

<sup>7</sup> Depag RI, *Ensiklopedi ....* hlm. 339.

<sup>8</sup> Musthafa Abd al-Qadir Atha', *al-Ta'rif....*, hlm. 12

<sup>9</sup> B. Lewis, at. al., *The Encyclopedia ....*, hlm. 82.

<sup>10</sup> Muhammad Abd al-Aziz al-Khuli, *Miftah al-Sunnah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1990), hlm. 71.

Sahal Ash-Shaluk. Sementara yang mendidiknya di bidang tasawwuf, di antaranya adalah Abu Umar bin Muhammad bin Ja'far al-Khuludi, Ismail bin Nujaid, dan Abu Usman Al-Maghribi.<sup>11</sup>

Al-Hakim banyak meninggalkan karya ilmiah. Menurut Ibnu Asakir, sebagaimana yang dikutip oleh al-Dzarkali, karya-karya tersebut mencapai jumlah 1500 buah.<sup>12</sup> Karya-karya tersebut di antaranya adalah, *Kitab al-Arba'in*, *al-Asma wa al-Kuna*, *al-Iqlil fi Dalaili al-Nubuwwah*, *Amali ala Asyiat*, *al-Amali*, *Tarikh Naisabur*, *Kilab al-Du'a*, *Sualat al-Hakim li al-Daruquthni fi al-Jarh wa al-Ta'dil*, *al-Dbu'afa*, *Ilal al-Hadis*, *Fadhail Fathimah*, *Fawaid al-Syuyukh*, *Ma Taffarrada bihi Kullun min al-Imamaini*, *al-Madkhal ila Ma'rifah al-Mustadrak*, *Muzakhi al-Akhhbar*, *Mu'jam al-Syuyukh*, *al-Ma'rifah Ulum al-Hadis* dan *Mustadrak 'Ala al-Shahihaini*.<sup>13</sup> *Tarikh Naisabur*, menurut al-Subki merupakan tulisan sejarah yang paling mendukung bagi para fiqaha',<sup>14</sup> sementara *Ma'rifah Ulum al-Hadis*, yang edisi Inggrisnya "*Introduction to the Science of Tradition*", diterbitkan di London tahun 1953, dipandang karya klasik yang penting dan menjadi salah satu standard untuk metodologi studi hadis.<sup>15</sup>

### Al-Mustadrak 'Ala Al-Shahihaini

Kitab karya al-Hakim disebut *al-Mustadrak 'ala al-Shahihaini*, artinya yang ditambahkan, didapat,<sup>16</sup> atau yang disusulkan atas *al-Shahihain* (*Shahih Bukhari dan Shahih Muslim*). Dinamakan demikian karena hadis-hadis yang disusun oleh al-Hakim dalam karya tersebut merupakan hadis-hadis shahih atau memenuhi syarat keshahihan Bukhari dan Muslim, sementara hadis tersebut tidak tercantum dalam *Shahih Bukhari* maupun *Shahih Muslim*.

Karena sifatnya melengkapi, maka kandungan hadis dalam *al-Mustadrak* memiliki beberapa kemungkinan, yaitu:

1. Hadis-hadis yang tercantum dalam kitab *al-Mustadrak* melengkapi lafaz yang tercantum dalam shahihain.

<sup>11</sup> Depag RI, *Ensiklopedi ...*, hlm. 339

<sup>12</sup> Khairuddin al-Dzarkali, *al-A'lam*, (Beirut: t. p., 1969), juz 4, hlm. 101.

<sup>13</sup> Musthafa Abd al-Qadir Atha', *"al-Ta'rif..."*, hlm. 11-12.

<sup>14</sup> Al-Dzarkali, *al-A'lam*, hlm. 101.

<sup>15</sup> B. Lewis. et.al., *The Encyclopedia.....*, hlm. 82.

<sup>16</sup> Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, (Jakarta: Hidakarya Agung, 1972), hlm. 40.

2. Hadis-hadis yang tercantum dalam *al-Mustadrak* berbeda lafaz tapi sama makna dengan yang tercantum dalam shahihain
3. Hadis-hadis yang tercantum dalam *al-Mustadrak* menggunakan sanad yang tidak digunakan dalam shahihain.
4. Hadis-hadis yang tercantum dalam *al-Mustadrak* tidak ada dalam shahihain lafzan wa ma'nan, tetapi tercantum dalam kitab lain.

Al-Hakim memiliki kriteria ataupun prinsip-prinsip tersendiri dalam menentukan status kesahihan suatu hadis. Di antara prinsip yang dia pegang, yaitu; ijthad, prinsip status sanad dan prinsip status matan.

Prinsip ijthad, artinya dalam menentukan kesahihan suatu hadis diperlukan ijthad. Prinsip semacam ini sebenarnya bukan hal yang baru, al-Ramahurmuzy, al-Baghdadi, Ibnu al-Asir dan lain-lainnya sudah menerapkan prinsip ini sebelumnya. Prinsip status sanad, artinya adalah bahwa al-Hakim menerapkan standar *tasyaddud* (ketat) terhadap hadis-hadis yang terkait dengan aqidah dan syari'ah (hukum halal dan haram, muamalah, nikah dan *riqaq*) dan *tasabul* (longgar) terhadap hadis-hadis yang terkait dengan *fadhail a'mal*, sejarah, sejarah rasul dan sahabat. Sementara prinsip status matan Al-Hakim menyatakan: "*Sesungguhnya hadis shahih itu tidak hanya diketahui dengan sehabihan riwayat saja, akan tetapi juga dengan pemahaman, hafalan dan banyak mendengar.*" Selanjutnya Al-Hakim mengatakan bahwa meneliti hadis tidak hanya pada aspek sanadnya saja, pada akhirnya melahirkan berbagai konsep *rajih-marjuh*, *nasikh-mansukh*, *mukhtalif al-hadis*, *maqlub*, *mudtarib*, *mudraj* dan *ta'arrud al-hadis* akan tetapi juga untuk menentukan dan membedakan hadis yang *ma'mul bih* dan *gair ma'mul bih*.<sup>17</sup>

Penyusunan *al-Mustadrak* menurut pengakuan al-Hakim dilatarbelakangi oleh perkembangan ilmu hadis dan sikap sekelompok manusia pada masa itu. Meluasnya popularitas Shahih Bukhari dan Shahih Muslim, telah memunculkan sekelompok manusia yang oleh al-Hakim disebut sebagai ahli bid'ah (*al-Mubtadi'ah*). Kelompok ini menuduh, bahwa periwayatan hadis di luar Bukhari dan Muslim adalah cacat, termasuk yang diriwayatkan oleh al-Hakim sendiri. Pada hal, kata al-Hakim, Bukhari dan Muslim sendiri tidak pernah menyatakan bahwa periwayatan mereka sajalah

<sup>17</sup> Musthafa Abd al-Qadir Atha', *al-Ta'rif...*, hlm. 123.

yang shahih. Atas permintaan dari sekelompok ulama, al-Hakim berusaha menghimpun hadis-hadis yang memenuhi kriteria periwayatan Bukhari dan atau Muslim, akan tetapi hadis-hadis tersebut tidak diriwayatkan oleh keduanya.<sup>18</sup>

Jumlah hadis yang terhimpun dalam al-Mustadrak sebanyak 8450 buah hadis. Hadis-hadis tersebut menurut, Mahmud Thahhan dapat diklasifikasi menjadi tiga kategori, yaitu; *pertama*, hadis-hadis shahih menurut kriteria Bukhari dan atau Muslim, namun beliau berdua tidak meriwayatkannya dalam kitab shahih mereka; *kedua*, hadis-hadis shahih menurut al-Hakim, meski tidak sesuai dengan kriteria Bukhari dan atau Muslim, yang oleh al-Hakim diistilahkan dengan shahih al-Isnad; *ketiga*, hadis-hadis yang tidak shahih menurut al-Hakim, tetapi beliau jelaskan sebabnya.<sup>19</sup> Al-Mustadrak telah dicetak di India menjadi empat jilid besar dengan tambahan dan komentar dari al-Dzahabi dengan nama *Talkhis al-Mustadrak*. Al-Dzahabi seringkali memberikan inisial dalam *talkhis*-nya dengan menggunakan huruf "ح" untuk al-Bukhari dan "م" untuk Muslim. Belakangan diteliti kembali oleh Mahmud al-Mairah, dan diterbitkan tahun 1990M, dan kemudian ditahkik ulang oleh Syaikh Musthafa Abd al-Qadir Atha.<sup>20</sup>

Kitab *al-Mustadrak* karya al-Hakim, termasuk kategori kitab *al-Jami'*, karena muatannya terdiri dari berbagai dimensi, seperti; aqidah, syari'ah, akhlak, tafsir, sirah, dsbnya. Karya ini mulai disusun pada tahun 373H, yakni ketika al-Hakim berusia 52 tahun dan diselesaikan pada tahun 393H. Dengan demikian penulisan karya ini memakan waktu selama dua puluh tahun.

Sistematika yang digunakan al-Hakim dalam penulisan *al-Mustadrak* berdasarkan pendekatan tematik, sebagaimana yang dilakukan Bukhari dan Muslim dalam kitab shahihnya.<sup>21</sup> Seperti, terlihat pada tabel yang dihipunnya dengan sangat diwarnai oleh tema fiqh (paling tidak fiqh

<sup>18</sup> Al-Hakim, *al-Mustadrak 'Ala alShahihaini*, (Beirut: Dar al-Kutub al-limiyah, 1990), hlm. 41-42.

<sup>19</sup> Mahmud Thahhan, *Ushul al-Takhrij wa Dirasat al-Asanid*, (Beirut: Dar al-Qur'an al-Karim, 1979), hlm. 116-117.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Ibid.*

menurut konotasi yang berkembang pada masa itu). Hadis-hadis yang dipandang berada dalam konteks tema tertentu dia kelompokkan dalam suatu kelompok yang disebutnya "kitab". Selanjutnya, untuk beberapa kelompok tematik (kitab) tertentu diklasifikasikan lagi kepada sub-kelompok tematik yang disebutnya "bab" atau sejenisnya. Kitab al-shalah, umpamanya terdiri dari bab, *Fi Mawaqit al-Shalah, min Abwab al-Adzan wal Iqamah, fi Fadli al-Shalah*, dan bab *al-Ta'min*.<sup>22</sup> Namun kelompok tematik dengan muatan hadis yang Iebih kecil lebih banyak jumlahnya. Misalnya, *Kitab al-Libas* (69 hadis). *Kitab al-Taubah wa al-Inabah* (78 hadis), *Kitab al-Faraidh* (76 hadis).<sup>23</sup>

Sistematika penyusunan *Kitab al-Mustadrak 'ala al-Shahihaini*, yaitu;

NO	KLASIFIKASI TEMA	NO. URUT	JLH HADIS
	<b>J U Z I</b>		
1	Kitab al-Iman	0001-0287	287
2	Kitab al-Ilmu	0288-0443	155
3	Kitab al-Thaharah	0444-0672	228
4	Kitab al-Shalah	0673-1025	352
5	Kitab al-Jum'ah	1026-1108	82
6	Kitab shalat al-'Idain	1109-1138	29
7	Kitab shalat al-Witr	1139-1173	34
8	Kitab shalah Tatawwu`	1174-1225	51
9	Kitab al-Sahwi	1226-1239	13
10	Kitab al-Istisqa`	1240-1253	13
11	Kitab al-Kusuf	1254-1271	17
12	Kitab shalah al-Khauf	1272-1281	9
13	Kitab al-Janaiz	1282-1444	162
14	Kitab al-Zakat	1445-1550	105
15	Kitab al-Shiyam	1551-1628	77
16	Kitab al-Manasik	1629-1821	192
17	Kitab al-Du'a Wa al-Takbir wa al-Tahlil al-Tasbjh wa al-Dzikir	1822-2041	219

<sup>22</sup> Al-Hakim, *Al-Mustadrak ...* ..., hlm. 300-340.

<sup>23</sup> *Ibid*, hlm. 198-388.

18	Kitab Fadha'il al-Qur'an	2042-2152	110
	<b>J U Z II</b>		
19	Kitab al-Buyu'	2153-2399	246
20	Kitab al-Jihad	2400-2609	209
21	Kitab Qism al-Fa'i	2610-2669	59
22	Kitab Qital ahlu al-Baghyi wa akhir al-Jihad	2670-2698	28
23	Kitab al-Nikah	2699-2819	120
24	Kitab al-Thalaq	2820- 2869	49
25	Kitab al-'Itq	2870- 2888	18
26	Kitab al-Makatib	2889- 2902	13
27	Kitab al-Tafsir	2903- 4032	1129
28	Kitab Tarikh al-Mutaqaddimin min al-Anbiya' wa al-mursalin	4033- 4299	266
	<b>J U Z III</b>		
29	Kitab al Hijrah	4300- 4340	40
30	Kitab al-Maghazi	4341- 4447	106
31	Kitab Ma'rifah al-Shahabah	4448- 6448	2000
	<b>J U Z IV</b>		
32	Kitab al-Ahkam	6449- 6576	127
33	Kitab al-Ath'imah	6577- 6705	128
34	Kitab al-Asyribah	6706- 6746	40
35	Kitab al-bir wa al-Silah	6747- 6861	114
36	Kitab al- Libas	6862- 6931	69
37	Kitab al-Thib	6932- 7026	94
38	Kitab al-Adhahi	7027- 7080	53
39	Kitab al-Dzabaih	7081- 7112	31
40	Kitab a-Taubah Wa Inabah	7113- 7191	78
41	Kitab al-Adab	7192- 7313	121
42	Kitab al-Aiman wa Nudzur	7314- 7351	37
43	Kitab al-Riqaq	7352- 7456	104
44	Kitab al-Faraidh	7457- 7533	76
45	Kitab al-Hudud	7534- 7684	150
46	Kitab al-Ta'bir al-Ru'ya	7685- 7780	95
47	Kitab al-Ruga wa al-Tama'im	7781- 7808	27

48	Kitab al-Fitan wa al-Malahin	7809- 8192	383
49	Kitab al-Malahin	8193-8321	128
50	Kitab al-Ahwal	8322-8450	128

**Pandangan Ulama Terhadap Al-Mustadrak**

Seperti ditegaskan di atas, bahwa penilaian ulama tentang kepakaran al-Hakim di bidang ilmu hadis dan penilaian mereka tentang *al-Mustadrak* sebagai karya al-Hakim, merupakan dua sisi yang saling berseberangan. Kepiawaian al-Hakim dalam ilmu hadis hampir tak seorangpun yang meragukannya. Al-Dzarkali dalam *al-A'lam* mengatakan, bahwa al-Hakim termasuk orang yang paling mengetahui tentang keshahihan dan kategorisasi cacat hadis.<sup>24</sup> Bahkan para ulama hadis sepakat menempatkannya sebagai salah seorang Imam Hadis yang paling banyak ilmunya, yang dengannya Allah memelihara agama ini, kata al-Bagdadi.<sup>25</sup>

Al-Dzarkali seperti dikutip Atha, mengatakan bahwa kejujurannya pada diri sendiri dan keluasan pengetahuannya tentang hadis merupakan persoalan yang disepakati di kalangan ulama hadis.<sup>26</sup> Singkatnya, dia adalah Imam hadis pada masanya, kata al-Khuli dalam *Miftah al-Sunnah*. Al-Hakim adalah Imam yang mulia, hafiz, 'arif, dipercaya, berilmu luas, dimana semua orang sepakat atas keimanan, keagungan dan ketinggian kedudukannya. Demikian komentar al-Sayyid Mu'dham Husain dalam pengantar untuk *Ma'rifah Ulum al-Hadis* karya al-Hakim. Komentar senada dikemukakan oleh banyak ulama, seperti Ibnu Khaldun dalam *al-Mukaddimah*, Ibnu Katsir dalam *Bidayah wa al-Nihayah*, Ibnu Khalikan dalam *Wafayat al-A'yam*, al-Subki dalam *Thabaqat al-Syafi'iyah* dan banyak lagi tokoh-tokoh lainnya.<sup>27</sup>

Abu Hazm berkata, orang pertama kali yang terkenal dalam menguasai dan menghafal hadits berikut i'llat-i'llatnya di Naisaburi setelah Imam Muslim bin Al-Hajjaj adalah Ibrahim bin Abi Thalib yang semasa dengan Imam an-Nasa'I dan Ja'far al-Faryabi. Periode berikutnya adalah Abu

<sup>24</sup> Al-Dzarkali, *al-A'lam*, hlm. 101.  
<sup>25</sup> Abu Bakar Ahad bin Ali Khatib al-Baghdadi, *al-Riblah fi Thalab al-Hadis*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1975), hlm. 220.  
<sup>26</sup> Atha', *"al-Ta'rif ....*, hlm. 13.  
<sup>27</sup> Al-Khuli, *Miftah ...*, hlm. 71.



Hamid asy-Syarqi yang semasa dengan Abu Bakar bin Ziyad an-Naisaburi dan Abu al-Abbas bin Said. Kemudian Abu Ali Hafiz yang semasa dengan Abu Ahmad al-Assal dan Ibrahim bin Hamzah. Setelah itu adalah asy-Syaikhani, Abu Al-Husain Al-Hajjaj dan Abu Ahmad al-Hakim yang semasa dengan Ibnu Adi, Ibnu Al-Mudzhaffar dan Ad-Daruqthuni. Sedangkan, Abu Abdillah al-Hakim pada masanya adalah seorang diri yang tidak ada ulama lain selain dirinya, dalam mengusai dan menghafal hadits berikut i'llat-i'llatnya, baik di Hijaz, Irak, Jabal, Rai Thabaristan, Qaus, Khurasan, dan seterusnya.<sup>28</sup>

Ad-Dzahabi berkata, " Abu Abdillah al-Hakim adalah seorang imam yang hafiz, kritikus perawi hadis yang dalam ilmunya serta syaihknya para ulama ahli hadis." Adz-Dzahabi lebih lanjut mengatakan, "Barang siapa merenungkan karya-karya Imam Abu Abdillah al-Hakim, pembahasannya ketika memberikan imla' dan analisa pandangannya mengenai jalur-jalur periwayatan hadis, maka ia akan mengakui kecerdasan dan kelebihan yang dimiliki Imam Abu Abdillah al-Hakim. Sesungguhnya Imam al-Hakim mengikuti jejak para pendahulunya dimana para ulama setelahnya akan kerepotan mengikuti jerih payah sebagaimana yang di lakukan Abu Abdillah al-Hakim. Dia hidup dengan terpuji dan tidak ada seorang pun setelahnya menyamainya."<sup>29</sup>

Berbeda dengan al-Hakim, karyanya yang berjudul "*al-Mustadrak 'ala al-Shahihaini*" dipermasalahkan eksistensinya oleh sebagian besar ulama dan peneliti hadis. Al-Dzahabi selaku komentator pertama karya tersebut mengatakan, bahwa separuh dari isi kitab ini memuat hadis-hadis yang telah memenuhi kriteria Bukhari dan atau Muslim. Sisanya adalah hadis-hadis bermasalah, yaitu hadis-hadis yang tidak shahih, seperti hadis munkar, maudhu' dan lain-lainnya.<sup>30</sup>

Pendapat Al-Dzahabi ini didukung oleh sebagian besar peneliti. Abu Zahwu, misalnya, sambil mengutip pendapat Al-Dzahabi, merinci jumlah hadis maudhu' yang ada dalam kitab al-Mustadrak. Dengan membandingkan hasil penelitiannya dengan al-Jauzi dia mengatakan bahwa jumlah hadis maudhu' dalam kitab tersebut berjumlah 100 buah hadis, sementara Ibnu al-

Jauzi mengatakan 60 buah hadis. Bahkan, Abu Saad al-Malini, seperti dikutip Abu Zahwu, lebih jauh mengatakan bahwa tak satu hadis pun dalam *al-Mustadrak al-Hakim* yang memenuhi kriteria Bukhari dan Muslim, meskipun pendapat ini ditolak oleh al-Dzhabi.<sup>31</sup>

Meskipun ada perbedaan di kalangan ulama terhadap kualitas hadis yang dimuat dalam *al-Mustadrak*, namun mayoritas ulama sepakat mengatakan bahwa al-Hakim terlalu longgar dalam menetapkan kriteria keshahihan hadis (*kana mutasabilan fi al-tashbih*). Kesimpulan ini menjadi pegangan rata-rata para peneliti hadis mutaakhirun, seperti Subhi al-Shalih.<sup>32</sup> Demikian juga Mahmud ath-Thahhan,<sup>33</sup> dan Musthafa Abd al-Qadhi Atha yang mengadakan penelitian pada tahun 1987M. Dengan merujuk kepada berbagai pendapat, misalnya penelitian al-Dzahabi dalam *Talkhis al-Mustadrak*, dan penelitiannya terhadap berbagai manuskrip al-Mustadrak, Musthafa Abd al-Qadhi al-Atha berpendapat, bahwa secara umum kita mendapatkan bahwa al-Hakim terlalu longgar dalam menetapkan kriteria keshahihan dari sejumlah besar hadis.<sup>34</sup>

Hal ini tentu saja mengundang tanda tanya, mengingat kepakaran al-Hakim, kejujuran dan kecermelangannya tak pernah dipersoalkan. Dia *shadiqun min al-atsbat*, kata Ibnu Nashiruddin dan *ahl al-din wa al-amanah wa al-shina'ah wa al-dhabit wa al-tajarrud wa al-wara'*, menurut Ibnu Katsir.<sup>35</sup>

Sebagian ahli hadis menjelaskan kontroversi ini dengan mengatakan, bahwa hal ini disebabkan karena *al-Mustadrak* ditulis al-Hakim menjelang akhir usianya, dan ingatannya sudah menurun. Dia telah menghabiskan masa yang begitu lama sehingga ke penghujung hayatnya. Sebagai orang yang sudah berusia lanjut, tentu saja kecerdasan pikirannya tidak lagi seperti sebelumnya dan bahkan sering keliru. Sementara Ibnu Hajar berpendapat, bahwa kitab tersebut ditulis sedemikian rupa karena semata-mata untuk

<sup>28</sup> *Ibid*, hlm. 74.

<sup>29</sup> *Ibid*, hlm. 76.

<sup>30</sup> Lihat *Ibid*, hlm. 72

<sup>31</sup> Muhammad Abu Zahwu, *Al-Hadis wa al-Muhaddisun*, (Beirut: Dar Al-Kitab al-Arabi, 1984), hlm. 408

<sup>32</sup> Lihat Subhi al-Shalih, *'Ulum al-Hadis wa Musthalabuhu*, (Beirut: Dar al-Ilmi li al-Malayin, 1977), hlm. 112

<sup>33</sup> Mahmud Thahhan, *Ushul...*, hlm. 117.

<sup>34</sup> Atha', *"al-Ta'rif..."*, hlm. 22.

<sup>35</sup> *Ibid*.

“catatan awal” yang suatu saat ingin diperbaiki lagi, namun ajal keburu menjemputnya.<sup>36</sup>

Pendapat terakhir, meskipun tidak cukup kuat, namun memiliki bukti yang barangkali relatif terkait, yaitu; *pertama*, fakta geografis mengungkapkan, sebagaimana dinyatakan oleh al-Sayyid Mu'dham Husein, bahwa al-Hakim meninggal secara mendadak;<sup>37</sup> *kedua*, bila kita lacak ke naskah *al-Mustadrak* dengan asumsi bahwa naskah *al-Mustadrak* yang tercetak memang turunan dan manuskrip asli tulisan al-Hakim, ternyata ditemukan banyak hadis, sebagian matn maupun rawinya tidak atau belum tertulis. Dalam hal ini komentar darl pentahqiq cuma; *al-bayadh min al-asbl*. Hal ini umpamanya dapat dilihat pada hadis nomor; 3021, 3032, 3042, 3082, dan 3224 (terpotong pada matn), serta hadis nomor; 3051, 3060, 3077, 3101, 3129, dan 6382 hadis terpotong pada rawi).<sup>38</sup>

## Kesimpulan

Dari uraian di atas dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Al-Hakim al-Naisaburi adalah ulama al-hadis yang kepakaran dan integritas kepribadiannya diakui oleh mayoritas ulama.
2. *Al-Mustadrak* menurut penulisnya merupakan himpunan hadis-hadis shahih menurut kriteria Bukhari dan atau Muslim, di samping sejumlah hadis yang *shahih al-isnad*.
3. Berdasarkan penelitian, mayoritas ulama berpendapat bahwa *al-Mustadrak* karya al-Hakim tidak seluruhnya berisi hadis shahih, bahkan banyak hadis-hadis di dalamnya Maudhu', sehingga sebagian besar dari mereka berpendapat bahwa al-Hakim *mutasabil fi tasbhih*.
4. Belum ditemukan penjelasan yang memuaskan sekitar kontroversial pendapat ulama tentang hubungan dan cacat serius yang ditemukan dalam kitab *al-Mustadrak*.

---

<sup>36</sup> Al-Khuli, *Miftah* ..., hlm. 72

<sup>37</sup> Husein, *Tadzkiarah* ..., hlm. 10.

<sup>38</sup> Lihat al-Hakim, *al-Mustadrak*, jilid II, hlm. 286, 289, 301, dan 344, kemudian hlm. 291-294, 299-314, dan jilid. III, hlm. 648-649.

## BAB XIII

## HADIS SATU PENILAIAN SEMULA KARYA KASSIM AHMAD

## (Eksistensi dan Implikasinya terhadap Pemahaman Hadis di Malaysia)

## Pendahuluan.

Kassim Ahmad adalah seorang intelektual berkebangsaan Malaysia. Dia lahir pada tanggal 9 September 1933 di Bukit Pinang Kota Setar Kedah Malaysia. Ayahnya bernama Ahmad bin Ishak berprofesi sebagai guru agama Islam dan ibunya adalah seorang ibu rumah tangga bernama Ummi Kalthom bte Hj Ahmad. Orang tua dari pihak bapaknya adalah generasi keempat keturunan Minangkabau, Sumatera Barat. Sementara dari pihak ibunya berasal dari Thai Melayu Provinsi Pattani. Datuk lelakinya bernama Lebai Ishak bin Lebai Teh, seorang guru agama Islam dan juga seorang petani yang tinggal di Seberang Perai Pulau Malaysia.<sup>1</sup>

Kassim Ahmad adalah intelektual multi talenta. Dia dikenal sebagai penyair, budayawan sekaligus politikus handal. Kecintaannya kepada sastra dan tulis menulis telah membawanya menjadi seorang penyair dan penulis terkenal. Atas prestasi ini, Kassim Ahmad dianugerahi ijazah kehormatan Doktor Persuratan oleh Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM) pada tahun 1985 dan Anugerah Penyair Gabungan Penulis-penulis Nasional (GAPENA) pada tahun 1987.

Minat Kassim Ahmad dalam bidang politik dan falsafah memperkenalkan-nya kepada gerakan politik-falsafah La Rouché di Amerika Serikat, Partai Baath dan Saddam Hussein di Iraq dan sarjana Mesir Rashad Khalifa. Minatnya yang kuat dalam bidang politik telah menjadikannya seorang politikus radikal yang kemudian memegang jabatan pengurus kebangsaan Partai Sosialis Rakyat Malaysia (PSRM) yang akhirnya mengantarkannya sebagai tahanan politik selama hampir lima tahun. Dia dibebaskan pada tanggal 30 Juli 1981 semasa pemerintahan Mahathir

Muhammad dan Datuk Musa Hitam. Setelah keluar dari tahanan tahun 1986, Kassim Ahmad mengejutkan banyak pihak dengan tindakannya untuk masuk UMNO yang mereka lihat sebagai bentuk “pengkhianatan” terhadap ideologi sosialisme dan PSRM yang selama ini beliau perjuangkan. Pada partai yang baru ini, beliau mencoba membawa reformasi, akan tetapi gagal. Dengan demikian semenjak tahun 1992, beliau meninggalkan panggung politik aktif.

Buku “*Hadis Satu Penilaian Semula*” (HSPS) adalah sebuah karya Kassim Ahmad yang memuat pemikiran-pemikiran beliau tentang hadis. Pemikiran-pemikiran tersebut dikemukakan dalam ceramahnya pada Jurusan Antropologi dan Sosiologi Universitas Kebangsaan Malaysia (UKM). Pemikiran-pemikiran Kassim Ahmad yang dimuat dalam buku tersebut mendapat reaksi dan resistensi luas dari berbagai elemen masyarakat serta pemerintah di negara jiran tersebut. Pertanyaannya adalah bagaimana profil buku tersebut, kenapa buku tersebut mengalami resistensi dari masyarakat dan pemerintahan Malaysia dan bagaimana implikasi karya tersebut terhadap perkembangan hadis di Malaysia? Pertanyaan-pertanyaan inilah yang ingin dijawab dalam makalah ini.

## Deskripsi Material

Buku “*Hadis Satu Penilaian Semula*” (HSPS) berasal dari ceramah-ceramah Kassim Ahmad pada Jurusan Antropologi dan Sosiologi Fakultas Sains Universitas Kebangsaan Malaysia (UKM). Buku setebal 131 halaman ini ditulis dalam bahasa Melayu diterbitkan oleh Media Intelek SDN BHD, Petaling Jaya Selangor, Malaysia tahun 1986. Karya ini, terdiri dari lima bab, yaitu; *pertama*, pendahuluan; *kedua*, penolakan teori ahlu-hadis; *ketiga*, sumber, sebab dan kesan hadis; *keempat*, kritk terhadap hadis; *kelima*, kesimpulan. Dan dilengkapi dengan kata pengantar dan bibliografi.

Meskipun demikian, pada dasarnya buku “*Hadis Satu Penilaian Semula*” (HSPS), hanya memuat dua persoalan pokok, yaitu; *pertama*, kritik terhadap teori-teori ahlu al-hadis tentang keharusan mengikuti al-sunnah; *kedua*, argumentasi beliau untuk menolak eksistensi hadis sebagai sumber hukum.

## 1. Kritik terhadap teori-teori ahlu al-hadis.

Pada bagian ini, Kassim Ahmad mengkritik berbagai kelemahan teori-teori ahlu al-hadis yang menetapkan al-sunnah sebagai dasar hukum

<sup>1</sup> Abu Zaky Fadhal, *Sidang Roh, Kassim Ahmad Mengajak Kita Memperhitungkan Kembali Hidup Kita*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa, 1966), hlm. 348.

Islam. Teori-teori dimaksud, yaitu; *pertama*, Sunnah/hadis merupakan wahyu dari Allah; *kedua*, Taat kepada rasul berarti berpegang kepada hadis/sunnahnya; *ketiga*, Nabi adalah penjelas dan pentafsir terhadap ayat-ayat al-Qur’ān, *Keempat*, Nabi Muhammad SAW merupakan *uswatun hasanah* bagi umatnya.<sup>2</sup>

a. Sunnah adalah wahyu.

Menurut Kassim Ahmad, ahlu al-hadis membangun teori ini berdasarkan firman Allah dalam surat al-Baqarah ayat 129 yang berbunyi;

*“Ya Tuhan Kami, utuslah untuk mereka seseorang Rasul dari kalangan mereka yang akan membacakan kepada mereka ayat-ayat Engkau dan mengajarkan kepada mereka al-Kitab (al-Qur’ān) dan al-Hikmah (as-sunnah) serta mensucikan mereka. Sesungguhnya Engkaulah yang Maha Kuasa lagi Maha Bijaksana”.*<sup>3</sup>

Dan surat al-Najmi ayat 3-4.

*“Dan tiadalah yang diucapkannya itu (al-Qur’ān) menurut kemauan hawa nafsunya. Ucapannya itu tiada lain hanyalah wahyu yang diwahyukan (kepadanya)”.*<sup>4</sup>

Ayat di atas, menurut Kassim Ahmad, telah dijadikan hujjah oleh ahlu al-hadis untuk mewajibkan kita untuk mengikut al-sunnah. Kassim Ahmad mengatakan, bahwa Imam Shafi’i (w.204/820M), pengasas teori perundangan Islam klasik, menafsirkan perkataan ‘*bikmah*’ dalam ayat di atas dengan sunnah atau hadis. Dalam bukunya, *al-Risalah*, Imam Syafi’i berkata:

*“Jadi, Tuhan menyebut kitabNya, yakni al-Qur’ān dan hikmah dan saya telah mendengar daripada mereka yang mahir dalam al-Qur’ān – mereka yang saya setuju – menyatakan bahwa hikmah itu ialah sunnah Rasulullah. Ini samalah seperti perkataan Tuhan sendiri. Akan tetapi Tuhan lebih mengetahui. Karena al-Qur’ān disebut, diikuti dengan hikmah, kemudian Tuhan menyatakan nikmatNya kepada*

manusia dengan mengajarkan al-Qur’ān dengan hikmah. Jadi, tidak mungkin hikmah diartikan selain daripada sunnah Rasulullah...”<sup>5</sup>

Kassim mengatakan, bahwa kita tidak dapat menerima begitu saja tafsiran Imam Syafi’i mengenai perkataan “*bikmah*”. Tidak dapat tidak, kita harus mengajukan pertanyaan. Apakah ada munasabah penafsiran perkataan ‘hikmah’ di sini sebagai sunnah? Kassim Ahmad mengatakan, penafsiran ini tidak munasabah. Perhatikan bagaimana beliau, dalam petikan tersebut, bermula dengan mengutip pendapat ahli-ahli yang beliau setuju dan kemudian melompat kepada kepastian bahwa “hikmah” tidak lain adalah sunnah. Kita tahu bahwa tiap-tiap pendapat boleh diperdebatkan, namun tidak demikian untuk kepastian. Kepastian tidak boleh diperdebatkan, melainkan harus diterima. Dalam petikan di atas kita melihat Imam Syafi’i melompat dari pada pendapat kepada kepastian tanpa memberi hujah-hujah yang kokoh untuk membolehkan kita menerima pendapat tersebut sebagai kepastian. Ini satu contoh penghujahan yang longgar yang tidak boleh diterima dalam kaedah saintifik.<sup>6</sup>

Selanjutnya, Kassim Ahmad mengatakan bahwa bila kita mengkaji penggunaan perkataan ‘*bikmah*’ dalam al-Qur’ān, jelaslah maksudnya adalah al-Qur’ān atau ajaran-ajaran al-Qur’ān. Bahkan, Maulana Muhammad Ali dalam tafsirnya menyebut *al-bikmah* sebagai salah satu nama al-Qur’ān.<sup>7</sup> Hal ini dapat dilihat, misalnya dalam Q.S. al-Imran/3:58, Q.S. Yasin/36:1-2, Q.S. al-Zukhruf/1:4, Q.S. al-Qamar/54:5. Demikian juga dengan penggunaan kata ‘hakim’ dengan maksud “bijaksana” selalu dirujuk kepada Tuhan. Hal ini dapat dilihat, misalnya dalam Q.S. al-Baqarah/2:129 dan Q.S. ash-Shaff/61:1.

Berdasarkan keterangan-keterangan al-Qur’ān tersebut, kita dapat menyimpulkan bahwa perkataan ‘*bikmah*’ dalam ayat-ayat yang dirujuk oleh Imam Syafi’i dan dalam ayat-ayat lainnya adalah berart al-Qur’ān atau ajaran-ajaran al-Qur’ān. Tafsiran Syafi’i bahwa “hikmah” bermakna ‘sunnah’ atau

<sup>2</sup> Kassim Ahmad, *Hadis Satu Penilaian Semula*, (Petaling Jaya: Media Intelek SDN Bhd, 1986), hlm. 30.

<sup>3</sup> Q.S. Al-Baqarah/2:129.

<sup>4</sup> Q.S. Al-Najm/53:3-4.

<sup>5</sup> Kassim Ahmad, *Hadis Satu Penilaian Semula*, hlm. 31.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid*, hlm. 32.

‘hadis’ merupakan satu tafsiran yang subjektif dan sewenang-wenang, dan tidak dapat kita terima.<sup>8</sup>

Di sisi lain, penggunaan kata-kata sunnah dan hadis dalam al-Qur’ān, menurut Kassim Ahamd, menunjukkan kepada beberapa arti, yaitu: *pertama*, institusi atau adat-resam; *kedua*, kelakuan, tabiat atau sistem; *ketiga*, nasib. Tidak satupun perkataan sunnah menunjuk kepada kelakuan atau tabi’at Nabi. Banyak perkataan sunnah dalam al-Qur’ān yang berarti sistem Tuhan<sup>9</sup>. Hal ini dapat dilihat, misalnya dalam Q.S. al-Israq/17:77, Q.S. al-Fath/48:23, dan Q.S. al-Tahrim/66:3. Bahkan, menurut Kassim Ahmad, perkataan hadis digunakan sebanyak sebelas kali dalam al-Qur’ān untuk menunjuk kepada makna al-Qur’ān. Hal itu dapat dilihat, antara lain Q.S. al-Jatsiyah/45:6, Q.S. az-Zumar/39:23, dan Q.S. al-Waqi’ah/56:77-81.

Kecuali itu, menurut Kassim Ahmad, penggunaan kata hadis atau sunnah dalam al-Qur’ān juga menunjuk kepada dua pengertian yang saling bertentangan untuk membedakan antara yang benar dengan yang palsu. *Hadis al-Qur’ān* diungkapkan sebagai ‘hadis terbaik’ (*absan al-hadis*) seperti dalam ayat 23, surat 39 yang telah kita sebutkan di atas dan hadis-hadis lain diungkapkan sebagai ‘omong kosong’ (*lahw al-hadis*), sebagaimana terdapat dalam Q.S. Luqman/31:6.<sup>10</sup>

Menurut Kassim Ahmad, untuk lebih memperkuat argumentasi bahwa hadis adalah juga wahyu, golongan ahlu al-hadis mengemukakan firman Allah dalam surat al-Najmi ayat 3-4 sebagai alasan.<sup>11</sup> Dalam ayat tersebut Allah SWT berfirman;

“Dan tiadalah yang diucapkannya itu (al-Qur’ān) menurut kemauan hawa nafsunya. Ucapannya itu tiada lain hanyalah wahyu yang diwahyukan (kepadanya)”.<sup>12</sup>

Ayat ini menurut, Kassim Ahmad bercerita tentang proses wahyu dan bukan menunjukkan kepada anjuran al-Qur’ān untuk menggesa umat Muhammad SAW mempercayai hadis Nabi SAW, sebagaimana

dipahami oleh ahlu al-hadis. Hal ini sesuai konteks ayat tersebut yang menjelaskan tentang proses wahyu dan bukan kepada percakapan biasa beliau.<sup>13</sup> Perhatikan konteksnya:

”Demi bintang ketika terbenam. Kawanmu (Muhammad) tidak sesat dan tidak pula keliru. Dan Tiadalah yang diucapkannya itu (al-Qur’ān) menurut kemauan hawa nafsunya. Ucapannya itu tiada lain hanyalah wahyu yang diwahyukan (kepadanya). Yang diajarkan kepadanya oleh (Jibril) yang sangat kuat. Yang mempunyai akal yang cerdas; dan (Jibril itu) menampakkan diri dengan rupa yang asli. Sedang Dia berada di ufuk yang tinggi. Kemudian Dia mendekat, lalu bertambah dekat lagi. Maka jadilah Dia dekat (pada Muhammad sejarak) dua ujung busur panah atau lebih dekat (lagi). Dia menyampaikan kepada hambaNya (Muhammad) apa yang telah Allah wahyukan”.<sup>14</sup>

Dengan demikian, menjadi jelas bahwa ayat-ayat ini menunjuk kepada proses wahyu yang disampaikan kepada Nabi Muhammad. Hal itu dibenarkan oleh ahli-ahli tafsir yang masyhur. Dimana dan bagaimana wahyu itu diberikan tidak ada manusia yang mengetahuinya. Akan tetapi, ayat-ayat tersebut jelas merujuk kepada proses wahyu dan bukan kepada percakapan biasa Nabi. Bahwa Muhammad juga seorang manusia biasa telah diterangkan dalam al-Qur’ān dan telah dibuktikan dengan menunjukkan kepada beberapa kesilapan yang telah dilakukannya, demikian juga dalam beberapa buah hadis.<sup>15</sup>

Kassim Ahmad mengatakan bahwa pandangan Fazlul Karim yang mengatakan hadis ialah wahyu tanpa bentuk huruf dan perkataan dibantah oleh ayat al-Qur’ān sendiri yang menegaskan bahwa Nabi Muhammad berpegang kepada kalimah Allah. Jadi, mengikut Nabi Muhammad bermakna berpegang kepada al-Qur’ān, dan bukan kepada hadis/sunnah.<sup>16</sup>

b. Taat kepada Rasul berarti berpegang kepada hadis.

Argumen kedua yang dikemukakan oleh ahlu al-hadis berkaitan dengan perintah Tuhan yang menyuruh orang-orang mukmin mentaati

<sup>8</sup> *Ibid*, hlm. 33.

<sup>9</sup> *Ibid*, hlm. 33-34.

<sup>10</sup> *Ibid*, hlm. 35.

<sup>11</sup> *Ibid*.

<sup>12</sup> Q.S. Al-Najm/53:3-4.

<sup>13</sup> Kassim Ahmad, *Hadis Satu Penilaian Semula*, hlm. 35

<sup>14</sup> Q.S. Al-Najmi/53:1-10.

<sup>15</sup> Kassim Ahmad, *Hadis Satu Penilaian Semula*, hlm. 36.

<sup>16</sup> *Ibid*.

rasul, telah disalah-tafsirkan sebagai berpegang kepada hadis/sunnah. Kassim Ahmad mengatakan, bahwa mereka menganggap ketaatan kita kepada rasul sebagai ketaatan kepada Allah dan keingkaran mentaati rasul sebagai keingkaran kepada Allah yang tidak akan dimaafkan.<sup>17</sup> Ayat-ayat al-Qur'an yang digunakan oleh ahl al-hadis untuk menyandarkan pendapat mereka, antara lain; Q.S. al-Nisa`/4:59, Q.S. al-Hasyr/59:7, dan Q.S. al-Nisa`/4:65.

Berdasarkan ayat di atas, menurut Kassim Ahmad, ada dua ide yang dikemukakan oleh ahlu al-hadis. *Pertama*, Nabi Muhammad harus dipatuhi tanpa syarat, baik dia sebagai rasul atau sebagai pemimpin dan hakim. *Kedua*, kepatuhan kepada nabi berarti berpegang kepada hadis/sunnah. Dalam ayat pertama, ketaatan kepada rasul berarti ketaatan kepada Tuhan, karena rasul adalah utusan Tuhan yang menyampaikan al-Qur'an. Al-Qur'an memaklumi kita bahwa, "*satu-satunya tugas rasul ialah menyampaikan perutusan.*"<sup>18</sup> Perhatikan pula, bahwa dalam ayat itu Tuhan menggunakan perkataan 'rasul' dan tidak 'Muhammad'. Ini jelas menunjukkan bahwa perutusan rasul yang dikehendaki kita taat dan bukan perkataan Muhammad.<sup>19</sup> Ketaatan kepada rasul berarti ketaatan kepada Tuhan dapat dibuktikan pada firman Allah, misalnya Q.S. Saba`/34:46, Q.S. al-Hujurat/49:10, Q.S. Lukman/31:22, dan Q.S. az-Zumar/39:54. Ayat-ayat tersebut jelas-jelas menunjukkan makna ketaatan kepada rasul, yang membawa makna ketaatan kepada Tuhan. Karena Tuhan tidak datang kepada manusia kecuali melalui rasul-rasul-Nya.<sup>20</sup>

c. Nabi sebagai penafsir al-Qur'an.

Kaum ahl al-hadis mengatakan bahwa Nabi SAW ialah penafsir al-Qur'an, dan tafsiran beliau diperoleh melalui hadis. Tanpa hadis, kata mereka, umat Islam tidak dapat memahami dan menjalankan perintah-perintah dalam al-Qur'an. Kassim Ahmad menolak statemen ini dengan mengatakan bahwa andaikata keterangan Nabi SAW terhadap hal-hal yang mujmal ini tidak terpelihara dan terjamin dari campur tangan pihak luar, niscaya tidak dapat digunakan lagi nas-nas al-Qur'an itu. Dengan begitu

akan gugurlah sebahagian besar nash-nash al-Qur'an yang wajib kita jalankan. Jika demikian, tentu kita tidak dapat mengetahui maksud Allah sebenarnya."<sup>21</sup>

Kassim Ahmad mengutip pendapat Mahmud Saedon yang mengatakan, bahwa Nabi Muhammad SAW merinci perkara-perkara yang mujmal atau universal dalam al-Qur'an, seperti waktu dan rakaat sembahyang dan kadar zakat; Nabi menjelaskan perkara-perkara yang samar dalam al-Qur'an, seperti waktu imsak; Nabi mengkhususkan perintah-perintah yang umum dalam al-Qur'an, seperti dalam pembahagian harta pusaka, di mana kononnya, hadis melarang pembahagian kepada anak-anak yang membunuh ibu-bapak; dan Nabi menghadkan atau membataskan perintah-perintah al-Qur'an, seperti penentuan kaedah melaksanakan hukum potong tangan dan seterusnya.<sup>22</sup>

Dengan demikian jelaslah bahwa apa yang dimaksudkan oleh ahlu al-hadis di sini ialah tugas nabi sebagai pemimpin yang terkandung dalam konsep *ulil amri*, seperti yang telah saya terangkan di atas. Adalah mustahil bagi Nabi Muhammad SAW atau para ahli tafsir untuk menjelaskan dan menafsirkan al-Qur'an sekaligus secara mutlak, karena al-Qur'an adalah sebahagian dari ilmu Tuhan yang hanya dapat dicapai sedikit demi sedikit melalui kajian-kajian saintifik dan pemikiran rasional dalam rentang waktu yang panjang. Para ahli tafsir periode klasik, periode pertengahan hingga zaman modern telah membuktikan perkara ini.<sup>23</sup> Hal ini diterangkan dalam al-Qur'an, misalnya dalam surat al-Imran/3:7, surat al-Qiyamah/75:16-19 dan surat al-Rahman/55:1-2. Dalam surat al-Imran ayat 7, Allah berfirman;

"Dia-lah yang menurunkan al kitab (al-Qur'an) kepada kamu di antara (isi) nya ada ayat-ayat yang muhkamaat. Itulah pokok-pokok isi al-Qur'an dan yang lain (ayat-ayat) mutasyaabihaat. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, maka mereka mengikuti sebahagian ayat-ayat yang mutasyaabihaat daripadanya untuk menimbulkan fitnah untuk mencari-cari ta'wilnya, padahal tidak ada yang mengetahui ta'wilnya melainkan Allah. Dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: "Kami beriman kepada ayat-ayat

<sup>17</sup> *Ibid*, hlm. 36-37.

<sup>18</sup> Q.S. Al-Maidah/5:99.

<sup>19</sup> Kassim Ahmad, *Hadis Satu Penilaian Semula*, hlm. 37-38.

<sup>20</sup> *Ibid*, hlm. 38.

<sup>21</sup> *Ibid*, hlm. 43.

<sup>22</sup> *Ibid*.

<sup>23</sup> *Ibid*, hlm. 44.

yang mutasyaabihaat, semuanya itu dari sisi Tuhan kami, dan tidak dapat mengambil pelajaran (daripadanya) melainkan orang-orang yang berakal”.<sup>24</sup>

Dalam hal pelaksanaan shalat, misalkan, ahlu al-hadis bertanya jika kita menolak hadis, bagaimana kita melaksanakan shalat? Sebenarnya, jawabannya ada di dalam al-Qur’ān sendiri. Siapa yang mengkaji al-Qur’ān, niscaya akan mengetahui bahwa ibadah-ibadah agama, seperti shalat, puasa, zakat dan haji telah diajar oleh Tuhan kepada Nabi Ibrahim dan pengikut-pengikutnya dan diturunkan dari satu generasi ke generasi berikutnya sampai kepada Nabi Muhammad SAW dan pengikut-pengikutnya.<sup>25</sup>

Kassim Ahmad mengatakan, bahwa dalam al-Qur’ān dijelaskan tentang keadaan orang-orang Arab sebelum diutus Nabi Muhammad SAW yang sudah mengamalkan shalat, dan wahyu-wahyu al-Qur’ān yang paling awal sudah menyebut shalat dan zakat. Ini membuktikan bahwa ibadah-ibadah ini sudah terkenal di kalangan orang-orang Arab.<sup>26</sup> Hal ini dapat dilihat dalam al-Qur’ān, misalnya dalam surat al-Muzammil/73:20 dan surat al-Anfal/8:35.

Ibn Ishaq mencatat dalam sirahnya bahwa sebelum Nabi Muhammad SAW diangkat menjadi rasul, beliau mengunjungi Gua Hira’ setiap tahun dalam bulan Ramadhan untuk menyendiri/berkhalwat dengan melakukan shalat. Ibn Ishaq juga mencatat bahwa sebelum Nabi israk dan mikraj, Nabi Muhammad SAW melaksanakan shalat di rumah Ummu Hani. Kesemua fakta ini menafikan laporan-laporan hadis yang menyatakan bahwa ibadah shalat diperintahkan oleh Tuhan kepada Nabi Muhammad pada malam israk dan mikraj.<sup>27</sup>

Dengan demikian, kaedah-kaedah shalat (waktu, rakaat dan gerak-geriknya), yang dikerjakan oleh umat Islam sekarang, pada dasarnya berasal dari amalan Nabi Ibrahim dan pengikut-pengikutnya. Dan kaedah-kaedah ini diturunkan dari satu generasi ke generasi berikutnya hingga kepada Nabi Muhammad SAW. Hal ini dapat dilihat dalam al-Qur’ān, misalnya tentang

jumlah waktu shalat yang diwajibkan (Q.S 11:114, Q.S 17:78, Q.S 24:58, Q.S 2:238, Q.S 30:17-18 dan Q.S 20:130); perbuatan rukuk dan sujud (Q.S 22:77); qasar shalat (Q.S 4:101); bentuk yang boleh disesuaikan dalam keadaan perang dan keadaan luar biasa (Q.S 2:239); berpakaian bersih (Q.S 7:31); cara bacaan yang sederhana (Q.S 17:110); jangan menyerukan selain Allah dalam sembahyang (Q.S 72:18) dan cara-cara berwudu` (Q.S 5:6 dan Q.S 4:43). Walaupun diakui dalam ayat tersebut tidak dijelaskan secara rinci tentang gerakan shalat, namun prinsip umum dari shalat sudah disebutkan. Al-Qur’ān mengajarkan kita supaya jangan mempertikaikan bentuk dan kaedah. Bentuk dan kaedah tidak begitu penting jika dibandingkan dengan tujuan, yaitu kebaikan dan kejujuran untuk melakukan kebaikan.<sup>28</sup>

Kebaikan bukanlah berpaling ke Timur atau ke Barat. Kebaikan ialah beriman kepada Tuhan, hari kiamat, malaikat-malaikat, kitab-kitab dan nabi-nabi; dan mendermakan uang yang kita sayangi kepada kaum keluarga, anak-anak yatim, orang-orang miskin, orang-orang asing, pengemis-pengemis, dan membebaskan hamba-abdi, dan melaksanakan shalat dan zakat, dan menunaikan janji-janji yang dibuat, dan tetap teguh menghadapi bencana, kesusahan dan peperangan.<sup>29</sup> Dalam al-Qur’ān surat al-Ma’un, ayat 1-7 Allah berfirman;

“Tahukah kamu (orang) yang mendustakan agama? Itulah orang yang menghardik anak yatim, Dan tidak menganjurkan memberi makan orang miskin. Maka kecelakaanlah bagi orang-orang yang shalat. Yaitu, orang-orang yang lalai dari shalatnya. Orang-orang yang berbuat riya. Dan enggan (menolong dengan) barang berguna.”<sup>30</sup>

d. Nabi teladan yang baik.

Ahl al-hadis mengatakan, bahwa Nabi Muhammad SAW adalah teladan yang baik bagi orang-orang mukmin, dan keteladanan ini perlu diikuti dengan cara mengikuti sunnah beliau. Mereka berargumentasi dengan al-Qur’ān surat al-Ahzab ayat 21.

<sup>24</sup> Q.S. Al-Imran/3:7.

<sup>25</sup> Kassim Ahmad, *Hadis Satu Penilaian Semula*, hlm.44

<sup>26</sup> *Ibid*, hlm. 45.

<sup>27</sup> *Ibid*.

<sup>28</sup> *Ibid*, hlm. 46.

<sup>29</sup> *Ibid*, hlm. 46.

<sup>30</sup> Q.S. Al-Ma’un/107:1-7.

“*Sesungguhnya telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri teladan yang baik bagimu (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) hari kiamat dan dia banyak menyebut Allah*”.<sup>31</sup>

Menurut Kassim Ahmad, ungkapan *uswatun hasanah* (contoh yang baik) dalam ayat itu merujuk kepada pegangan, pendirian dan perjuangan dan bukan kepada gerak gerik dan kelakuan.<sup>32</sup> Dan ini dapat dibuktikan dengan penggunaan ungkapan tersebut sebanyak dua kali untuk Nabi Ibrahim yang memegang teguh agama tauhid. Hal ini dapat dilihat dalam al-Qur’ān surat al-Mumtahanah/60 ayat 4 dan 6. Dalam ayat ini dijelaskan makna sebenarnya dari kata “*uswatun hasanah*”. Dan sekaligus contoh bagaimana al-Qur’ān menafsirkan dirinya sendiri.<sup>33</sup>

Kasim Ahmad selanjutnya mengatakan, bahwa adalah tidak munasabah dan mustahil bagi Tuhan menyuruh umat Islam mengikut segala gerak gerik dan tingkah laku nabi, karena gerak gerik dan tingkah laku seseorang ditentukan oleh faktor-faktor seperti kebudayaan, pendidikan, waktu dan tempat serta perbuatan pribadi. Cara nabi makan dan berpakaian adalah mengikut kebudayaan Arab. Kandungan Islam dalam kasus ini hanya terletak pada makanan yang diharamkan oleh Islam dan cara berpakaian yang sopan menutup aurat. Sekiranya nabi lahir dari kalangan bangsa Cina, tentu beliau akan makan dan berpakaian mengikut kebudayaan Cina. Gerak-gerik dan kelakuan ini sama sekali tidak ada kaitannya dengan akidah, pegangan, pendirian dan perjuangan seseorang. Sebenarnya sunnah Nabi itu adalah al-Qur’ān. Nabi berpegang teguh kepada al-Qur’ān dan mengikut perintah-perintah Tuhan. Dengan demikian, mengikut sunnah Nabi berarti mengikut al-Qur’ān.<sup>34</sup>

Kassim Ahmad mengkritik pandangan ahl al-hadis yang mengatakan al-Qur’ān itu masih bersifat umum dan hadislah yang merinci keumuman tersebut, sebagai pendapat yang tidak benar. Sebab, pada kenyataannya al-Qur’ān itu sudah terperinci. Hal ini, antara lain dapat dilihat dalam al-Qur’ān surat al-An’am/6 ayat 38, 114 dan 115, serta surat al-Zumar/39 ayat 27. Ayat-ayat tersebut membuktikan, bahwa al-Qur’ān sudah lengkap,

sempurna dan terperinci. Bila Tuhan sengaja meninggalkan sesuatu perkara dalam al-Qur’ān, seperti rincian shalat, tentu ada hikmahnya. Sebagaimana firman Allah dalam al-Maidah/5:101.

“Hai orang-orang yang beriman janganlah kamu menanyakan (kepada nabimu) hal-hal yang jika diterangkan kepadamu, niscaya menyusahkan kamu dan jika kamu menanyakan diwaktu al-Qur’ān itu sedang diturunkan, niscaya akan diterangkan kepadamu. Allah memaafkan kamu tentang hal-hal itu. Allah maha pengampun lagi maha penyayang.”<sup>35</sup>

Ayat di atas menjelaskan, bahwa yang perlu dipatuhi oleh orang-orang mukmin tanpa syarat adalah al-Qur’ān. Jadi, jangan kita bertanya tentang hal-hal yang sengaja ditinggalkan oleh Tuhan dalam wahyu-wahyuNya. Sebab, jika hal itu disebutkan dalam al-Qur’ān maka mestilah orang mukmin mematuhi. Dan terhadap hal-hal yang tidak disebutkan Tuhan dalam al-Qur’ān, maka itu berarti untuk membolehkan manusia bertindak mengikut kehendak dan keperluan mereka masing-masing. Dengan demikian jelas, ayat ini menolak buku-buku lain selain dari al-Qur’ān, sebagai sumber undang-undang. Artinya, menempatkan hadis sebagai sumber hukum di samping al-Qur’ān, jelas bertentangan dengan ayat ini. Dan kalau itu terjadi, berarti kita termasuk orang-orang yang disifatkan Tuhan sebagai orang-orang musyrik.<sup>36</sup>

## 2. Penolakan hadis sebagai sumber hukum.

Dalam buku “*Hadis Satu Penilaian Semula*”, Kassim Ahmad mengemukakan argumentasi-argumentasinya untuk menolak hadis sebagai sumber hukum, yaitu;

### a. Permulaan hadis.

Menurut Kassim Ahmad, bahwa hadis sebenarnya muncul beberapa dekade setelah Nabi Muhammad SAW wafat dan dikumpulkan secara resmi dua setengah abad kemudian. Dan itu bukan atas perintah Nabi Muhammad SAW, melainkan oleh sebab-sebab lain. Malah ada tiga buah hadis yang melarang mencatat hadis, tetapi ahl al-hadis berhujah bahwa larangan

<sup>31</sup> Q. S. Al-Ahzab/33:21.

<sup>32</sup> Kassim Ahmad, *Hadis Satu Penilaian Semula*, hlm. 48

<sup>33</sup> *Ibid*, hlm.49.

<sup>34</sup> *Ibid*.

<sup>35</sup> Q.S. Al-Maidah/5:101.

<sup>36</sup> Kassim Ahmad, *Hadis Satu Penilaian Semula*, hlm. 54-55.



mencatat hadis pada periode awal kerasulan Muhammad untuk menghindarkan bercampuraduknya hadis dengan al-Qur'ān dan mereka mengatakan bahwa larangan tersebut kemudian dibatalkan.<sup>37</sup>

Selanjutnya, Kassim mengatakan bahwa alasan ini tidak memuaskan. Sebab, beberapa dokumen Nabi Muhammad SAW, seperti Piagam Madinah, surat-surat perjanjian, surat-surat beliau kepada kepala-kepala negara, telah ditulis atas perintah Nabi Muhammad. Sumber-sumber sejarah menyatakan bahwa Khalifah Abu Bakr telah membakar 500 buah hadis yang dicatatnya, karena takut hadis-hadis itu tidak benar. Demikian pula Khalifah Umar Ibn Khatthab telah membatalkan rencananya untuk mengumpulkan hadis, karena akan dapat mengalihkan pandangan umat Islam terhadap al-Qur'ān. Ini membuktikan, bahwa hadis sudah ditulis pada masa-masa awal Islam.<sup>38</sup>

Apa yang disebut oleh ahl al-hadis dengan enam kitab "shahih" yang telah dikumpul oleh Bukhari, Muslim, Tirmizi, Abu Daud, Ibn Majah dan al-Nasai tidak ada pada waktu Nabi Muhammad SAW wafat, sebagaimana halnya al-Qur'ān. Kitab-kitab tersebut baru ada sekitar 210 sampai 230 tahun sesudah beliau wafat. Bukankah ini bukti yang menunjukkan bahwa hadis satu perkembangan baru yang tidak diajarkan oleh Nabi Muhammad SAW. Sebaliknya, andaikata benar apa yang dikatakan oleh ahl al-hadis, bahwa hadis-hadis telah dicatat pada waktu Nabi masih hidup, dihafal dan ditransferkan dari satu generasi ke generasi berikut hingga hadis dibukukan secara resmi pada abad kedua hijrah. Pertanyaan kita adalah mengapa pengumpulan hadis baru dilakukan pada abad kedua dan tidak pada masa lebih awal, umpamanya pada masa pemerintahan khalifah-khalifah al-Rasyidun?<sup>39</sup>

Kassim Ahmad menegaskan, bahwa fakta membuktikan bahwa umumnya hadis-hadis muncul bersamaan dengan kemunculan perpecahan di dalam masyarakat Islam. Terjadi hubungan kausalitas antara fenomena kemunculan hadis dengan perpecahan dalam masyarakat Islam. Perpecahan

membawa kepada perekaan hadis, dan sebaliknya perekaan hadis mengekalkan perpecahan dalam masyarakat.<sup>40</sup>

#### b. Pergolakan politik.

Kassim Ahmad menjadikan pergolakan politik untuk membuktikan bahwa hadis bukan sebagai sumber hukum dalam Islam. Menurut Kassim Ahmad, pertumbuhan hadis berawal dari bentuk cerita-cerita mengenai Nabi, Ali, Abu Bakar, dan bentuk panduan dalam masalah halal dan haram. Inilah yang kemudian diberi label hadis.<sup>41</sup>

Kata-kata rekaan berbentuk pujian kepada Ali dan Abu Bakar yang muncul setelah Nabi wafat adalah gambaran sengketa politik yang pertama di antara pengikut-pengikut Ali dan pengikut-pengikut Abu Bakar. Kassim Ahmad mengutip Ibnu Abi Hadid (w.655/1257M) yang mengatakan, bahwa kelompok Syi'ah adalah yang pertama membuat hadis-hadis pujian. Selanjutnya Abi Hadid mengatakan,

"Ketahuilah bahwa perekaan hadis-hadis pujian mula-mula dibuat oleh kaum Syi'ah terhadap pemimpin mereka. Permusuhan terhadap musuh-musuh mereka mendorong mereka melakukan pemalsuan ini. Bila golongan Bakriyah (pendukung Abu Bakar Siddiq) melihat apa yang dibuat oleh kelompok Syi'ah, niscaya mereka melakukan hal yang sama dengan membuat hadis untuk pemimpin mereka. Bila Syi'ah melihat apa yang dilakukan Bakriyah, mereka melipatgandakan usaha-usaha mereka."<sup>42</sup>

Perbuatan yang sama juga dilakukan oleh Mu'awiyah dan kelompoknya. Mu'awiyah menganjurkan pembuatan hadis palsu untuk menentang Ali. Mengutip Ibnu Abi Hadid, Kassim Ahmad mengatakan;

"Kemudian Mu'awiyah menulis kepada gubernur-gubernur dengan mengatakan hadis mengenai Utsman telah bertambah dan merebak di segala kota, bandar dan daerah. Bila surat saya sampai kepada kamu,

<sup>37</sup> *Ibid*, hlm. 62.

<sup>38</sup> *Ibid*, hlm, 63.

<sup>39</sup> *Ibid*, hlm. 62-63.

<sup>40</sup> *Ibid*, hlm. 65

<sup>41</sup> *Ibid*, hlm. 66

<sup>42</sup> *Ibid*, hlm. 66

kerahkan rakyat supaya menceritakan kebaikan-kebaikan para sahabat dan khalifah-khalifah yang pertama.”<sup>43</sup>

Menurut Kassim Ahmad, berdasarkan fakta-fakta di atas menunjukkan bahwa sengketa politik antara penyokong-penyokong Ali dan penyokong-penyokong Abu Bakar yang terus berlanjut sampai pemerintahan Usman, sebagai satu dari puncak pemalsuan hadis di samping sengketa politik antara kelompok Syi’ah dan Mu’waiyah. Kassim Ahmad mengatakan, bahwa seorang pemalsu hadis bernama Abdul Karim bin Abu al-Auja` ketika akan dihukum bunuh ia berkata, ”...saya telah memalsukan hadis kepadamu sebanyak empat ribu hadis di mana saya mengharamkan dan menghalalkan.”<sup>44</sup>

Selanjutnya Kasim Ahmad mengatakan bahwa pada masa pemerintahan Mu’awiyah (661-680M) hingga pada saat hadis dibukukan secara resmi pada akhir abad kedua hijrah, pemalsuan hadis terjadi secara leluasa. Pada waktu itu, hadis dijadikan bahan cerita dan alat bagi kelompok-kelompok politik dan teologi untuk menegaskan pendapat mereka masing-masing, sehingga sedikit sekali jumlah hadis yang boleh dianggap sebagai menyatakan pikiran-pikiran Nabi Muhammad SAW. Untuk mencegah maraknya pemalsuan hadis dan membendung perpecahan di kalangan umat Islam, maka timbullah gerakan untuk menetapkan sumber perundangan dalam Islam, sekaligus untuk mengangkat posisi hadis. Inilah sebab sosial yang akhirnya memunculkan tokoh besar perundangan Islam, yakni Imam Syafi’i (w.204/820M). Dan beliau inilah yang telah menetapkan sumber-sumber perundangan Islam, yaitu; al-Qur`an, al-hadis, ijma’ dan qiyas.<sup>45</sup>

#### c. Pembukuan hadis.

Kassim Ahmad mengatakan, bahwa kodifikasi hadis-hadis yang akhirnya melahirkan enam buah kompilasi kitab hadis terjadi pada tahun 210 hingga 230M. Keenam kitab hadis tersebut, yaitu; *Shahih Bukhari* (w.256/870M); *Shahih Muslim* (w.261/875M); *Sunan Ibn Majah* (w.273/885M); *Sunan Abu Daud* (w.275/888M); *Jami’ al-Tirmizi*

(w.279/892M); dan *Jami’ al-Nasa’i* (w. 303/915M). Disisi lain, pada waktu yang sama juga terjadi pertentangan antara aliran pikiran (*ahlu ar-ra`yu*) dengan aliran sunnah (*ahlu al-hadis*). Dengan kemenangan dan penerimaan teori perundangan al-Syafi’i, maka hadis diberi tempat yang utama bersama al-Qur`an. Penggunaan pikiran kreatif atau ijtihad, tidak diperbolehkan lagi. Inilah yang kemudian dikenal dengan ungkapan ”penutupan pintu ijtihad” dan permulaan taqlid yang berlanjut sampai awal abad kedua puluh.<sup>46</sup>

Kassim Ahmad mengatakan bahwa Nabi Muhammad SAW tidak akan menyatakan atau berbuat sesuatu yang bertentangan dengan ajaran-ajaran al-Qur`an. Sebab, sebagai rasul Nabi Muhammad SAW tentu sangat paham akan ajaran-ajaran al-Qur`an yang beliau bawa. Namun, al-Qur`an memberi tahu kita bahwa Nabi Muhammad SAW adalah manusia biasa dan beliau telah melakukan beberapa kesilapan sebelum maupun sesudah menjadi rasul. Ini semua membuktikan kepada kita kelemahan yang kita dapati pada kebanyakan hadis yang dianggap shahih oleh kritikus klasik. Pada hal hadis itu tidak berasal dari Nabi Muhammad SAW melainkan berasal dari kelompok-kelompok masyarakat.<sup>47</sup>

#### d. Kesan-kesan hadis.

Kassim Ahmad mengatakan, bahwa hadis adalah faktor utama penyebab perpecahan pada masyarakat Islam awal. Perpecahan tersebut terjadi dalam bidang politik, teologi dan fikih. Golongan Syi’ah yang menginginkan Ali sebagai khalifah setelah wafatnya Nabi Muhammad SAW, membuat hadis sebagai alat legitimasi. Hal yang sama juga dilakukan oleh kelompok lain yang jadi penentangannya. Akhirnya, marak terjadi pemalsuan hadis untuk kepentingan politik. Andaikata, institusi hadis waktu itu tidak ada dan masyarakat Islam menyelesaikannya dengan merujuk kepada al-Qur`an, tentu perbedaan tersebut tidak akan terjadi. Akan tetapi, karena mereka lebih percaya kepada hadis dari pada al-Qur`an, maka perpecahan tersebut tidak dapat dihindari. Sebab, hadis membenarkan adanya paham kesukuan dan kepuakan yang masih kuat dalam masyarakat Arab waktu itu.<sup>48</sup>

<sup>43</sup> *Ibid*, hlm. 66-67.

<sup>44</sup> *Ibid*, hlm. 69.

<sup>45</sup> *Ibid*, hlm. 71.

<sup>46</sup> *Ibid*, hlm. 72.

<sup>47</sup> *Ibid*, hlm.73-74.

<sup>48</sup> *Ibid*, hlm. 75.

Demikian juga perbedaan pendapat di kalangan mazhab sunni. Imam Abu Hanifah (w.150/767M) yang lebih mengutamakan pikiran kreatif dengan Imam Malik (w.179/795M) yang mengutamakan sunnah dan amalan para sahabat. Oleh karena pemerintah tidak dapat menyelesaikan perbedaan tersebut dengan merujuk kepada al-Qur'an, maka perbedaan tersebut akhirnya diselesaikan berdasarkan "teori perundangan Islam" Imam Syafi'i (w.204/820M) yang menjadikan hadis/sunnah sebagai satu sumber perundangan yang utama di samping al-Qur'an. Dengan diterimanya teori ini dan dijadikan pegangan oleh kelompok "*ahlus sunnah wal jama'ab*", maka perpecahan yang telah ditimbulkan oleh hadis dihalalkan dan dinstitusikan dan hadis menggantikan pikiran kreatif dalam Islam. Inilah puncak pikiran kreatif merosot dan terus mati dalam masyarakat Islam sekitar abad kesebelas dan kedua belas selama seribu tahun lebih dan obor ilmu pengetahuan diambil alih oleh Eropa modern.<sup>49</sup>

Kassim Ahmad mengatakan, bahwa di antara berbagai macam khurafat yang masuk kedalam hadis ialah mitos Imam Mahdi, yang konon akan muncul di akhir zaman untuk membela dan menyelamatkan umat Islam dan manusia dari pemerintahan yang zalim. Dan mitos orang-orang Islam yang masuk sorga hanya dengan mengucapkan dua kalimah syahadat disaat sakratul maut. Kedua buah hadis ini jelas bertentangan dengan ajaran al-Qur'an dan dengan hukum akal. Al-Qur'an senantiasa mendorong orang-orang mukmin untuk berjuang di jalan Allah dengan berbuat baik setiap saat tanpa menunggu kedatangan Imam Mahdi. Hukum akal juga tidak bisa menerima bahwa sesuatu perubahan akan terjadi pada masyarakat Islam, kecuali masyarakat Islam sendiri yang melakukan perjuangan untuk perubahan.<sup>50</sup>

Kedua hadis di atas merupakan contoh nyata diantara berpuluh-puluh buah hadis-hadis yang membuat sikap politiko-sosial yang beku, pasif dan oportunis yang telah menyebabkan kemunduran dan kejatuhan umat Islam. Tidak heran kalau selama seribu tahun umat Islam berpegang kepada khurafat dan bid'ah jahat. Jika umat Islam mau bangkit, tidak ada cara lain kecuali dengan memberantas khurafat dan bidah yang berpunca dari hadis.<sup>51</sup>

Selanjutnya, Kassim Ahmad mengatakan bahwa penolakannya terhadap hadis/ sunnah tidak berarti penolakan terhadap kerasulan Nabi Muhammad SAW. Tetapi, penolakan ini untuk membersihkan nabi kita daripada ajaran palsu yang tidak beliau ajarkan, sebagaimana ajaran palsu yang diajarkan dalam agama Kristen yang mengatakan, bahwa Nabi Isa anak Tuhan. Seperti yang telah kita lihat, bahwa apa yang dikatakan "buku-buku hadis sahih" tidaklah mengandungi kata-kata atau perbuatan-perbuatan nabi. Buku-buku tersebut hanya memuat apa yang dianggap shahih oleh para pengumpulnya, yaitu; Bukhari (w.256/870M), Muslim (w.261/875M), Abu Daud (w.275/888M), Tirmizi (w.279/892M), Ibn Majah (w.273/886M), dan al-Nasa'i (w.303/915M). Serta hadis-hadis yang dikumpulkan oleh kelompok Syi'ah, yaitu; al-Kulaini (w.328/329H), Ibn Babuwayh (w.381H), Jaafar Muhammad al-Tusi (w.411H) dan al-Murtada (w.436H). Pendek kata, hadis tidak lain dari suatu ajaran palsu yang telah dikaitkan dengan nama Nabi Muhammad SAW dan bertentangan dengan kehendak beliau. Oleh sebab itu, Tuhan telah memberitahu kepada kita dalam al-Qur'an bahwa pada hari akhirat kelak Nabi akan mengadu kepada Tuhan bahwa umatnya telah membelakangi al-Qur'an.<sup>52</sup>

Adalah sangat logis jika kita ingin memuliakan dan mengikut Nabi Muhammad SAW untuk kembali kepada ajaran beliau yang asal dan yang benar, yaitu al-Qur'an serta membersihkan nama beliau dari khurafat dan bid'ah jahat yang telah dihubungkan dengan nama beliau. Kita tidak boleh mengelak dari tanggung jawab ini, walaupun setengah kita tidak suka. Nabi Muhammad SAW sendiri telah menerangkan bahwa tugas beliau semata-mata menyampaikan al-Qur'an dan beliau sendiri hanya mengikut al-Qur'an.<sup>53</sup>

Walaupun kita tidak memerlukan hadis sebagai bimbingan, namun keberadaan hadis juga perlu. Kita tidak perlu membakar buku-buku hadis. Buku-buku hadis merupakan satu catatan kesusasteraan dan sejarah yang diperlukan oleh pengkaji-pengkaji sejarah dan masyarakat bila mereka mengkaji sejarah dan masyarakat Islam pada waktu itu. Malah, menurut

<sup>49</sup> *Ibid*, 76.

<sup>50</sup> *Ibid*, hlm. 77

<sup>51</sup> *Ibid*, hlm. 80.

<sup>52</sup> *Ibid*, hlm. 115.

<sup>53</sup> *Ibid*, hlm. 118.

pendapat saya, seorang ahli sejarah dan ahli kaji masyarakat tidak akan dapat memahami sejarah dan masyarakat Islam sekarang tanpa mengkaji hadis.<sup>54</sup>

#### E. Implikasinya terhadap Pemahaman Hadis di Malaysia

Kemunculan buku "*Hadis Satu Penilaian Semula*", karya Kassim Ahmad telah berdampak terhadap munculnya gerakan anti hadis di Malaysia. Meskipun tidak ada data yang akurat tentang jumlah pengikut dan simpatisan Kassim Ahmad, namun karya Kassim Ahmad ini telah membuat pemerintah Malaysia bertindak refresif. Hal itu, terlihat dari sikap pihak kerajaan dan institusi-institusi lainnya dalam melakukan upaya-upaya hukum untuk memberantas aliran ini.

Reaksi dari pihak kerajaan, diawali oleh Kementerian Dalam Negeri Malaysia pada tanggal 8 Juli 1986 dengan melarang peredaran buku tersebut. Kemudian Pusat Islam Malaysia dengan mengeluarkan fatwa yang menetapkan buku ini sebagai karya sesat dan orang yang menganut faham ini sebagai murtad.

Tidak hanya pemerintah pusat, majlis fatwa negara-negara bagian juga mengeluarkan fatwa pengharaman buku serta gerakan ini. Jawatan Kuasa Perunding Hukum Syara' Negeri Selangor Darul Ehsan dalam sidangnya tanggal 21 Syawal 1406 bersamaan 28 Juni 1986, memutuskan menolak karya Kassim Ahmad dan mendesak pihak terkait untuk mengambil tindakan tegas terhadap percetakan, penyimpanan dan pemilikan buku tersebut. Dan siapa saja atau kumpulan mana saja yang berpegang pada ajaran-ajaran dan fahaman-fahaman yang terkandung dalam buku-buku dan risalah tersebut dinyatakan murtad.

Hal yang sama juga terlihat dalam fatwa mufti Pahang tanggal 4 Juli 1996 yang mengharamkan karya Kassim Ahmad ini dan menetapkan karya tersebut sebagai buku sesat dan bertentangan dengan akidah, syariah dan akhlak Islam. Dan menghukum murtad terhadap siapapun atau perkumpulan manapun yang berpegang kepada ajaran-ajaran dalam buku-buku tersebut.

Tindakan yang sama juga dilakukan oleh Pengadilan Agama Pulau Pinang, Dewan Undangan Negeri Pulau Pinang dan Jawatankuasa Majlis

Agama Islam dan 'Adat Melayu Perak' Darul Ridzuan yang mengharamkan buku tersebut dan menjatuhkan murtad kepada orang yang berpegang kepada ajaran-ajaran yang terkandung di dalamnya. Juga dihukum haram kepada yang mengajarkan, mempelajari, memiliki, menyiarkan, atau mengedarkan karya tersebut.

Maraknya gerakan anti hadis di negara jiran tersebut yang berawal dari kemunculan buku "*Hadis Satu Penilaian Semula*", karya Kassim Ahmad, juga disebabkan oleh faktor Kassim Ahmad itu sendiri. Sebagai orang yang mengaku dirinya muslim dan pencinta Islam, namun menolak al-sunnah untuk dijadikan sebagai salah satu sumber perundangan dan akidah Islam akan mempunyai pengaruh yang jauh lebih besar, jika hal itu dilakukan oleh yang bukan muslim, karena itu adalah pekerjaan mereka. Disinilah timbulnya keluarbiasaan buku tersebut, karena penulisnya adalah seorang muslim bernama Kassim bin Ahmad.<sup>55</sup>

Penolakan al-sunnah sebagai salah satu sumber perundangan Islam dari seorang yang mengaku dirinya muslim bukanlah suatu isu kecil yang boleh dipandang ringan. Itu adalah isu besar yang melibatkan masalah akidah. Tentu itu merupakan suatu usaha yang pada hakikatnya untuk menggugat kesucian dan kesempurnaan Islam. Itu adalah usaha untuk merobohkan suatu sumber penting perundangan Islam. Usaha itu adalah usaha untuk meruntuhkan tammaddun yang telah dibina dan telah mantap sampai empat belas abad lamanya. Tamaddun tersebut begitu kokoh dan begitu mantap dalam membentuk peradaban dan tata hidup umat Islam pada umumnya yang berpandukan kepada al-sunnah sebagai suatu sumber peradaban dan perundangan Islam. Sesungguhnya membiarkan saja usaha untuk meruntuhkan Islam dilakukan adalah sama dengan menyetujui usaha itu dilaksanakan. Oleh karena itu, kita tidak rela perbuatan seperti itu dan akan mencoba sekuat daya upaya mempertahankan kebenaran dan memerangi kesesatan dan penyelewengan ini.<sup>56</sup>

Abdul Fatah mengatakan, bahwa kebijakan-kebijakan yang dilakukan oleh pihak kerajaan memang telah dapat menghancurkan gerakan anti hadis secara institusi, namun pemikirannya tidak dengan mudah hilang dari

<sup>54</sup> *Ibid*, hlm. 112-113.

<sup>55</sup> Tim Dosen Fakultas Pengajian Islam UKM, *Jawapan kepada Buku Hadis*,....hlm. iv-v.

<sup>56</sup> *Ibid*.

pengikut-pengikutnya. Anjuran penolakan hadis oleh Kassim Ahmad sudah seakan dingin, tapi jangan sangka sudah dapat dibasmi sama sekali. Apakah yang akan berlaku di masa mendatang sukar diramal.<sup>57</sup>

Terdapat berbagai faktor yang menyebabkan aliran ini tidak mudah hilang, di antaranya, yaitu:

1. Aliran ini, menawarkan kemudahan dalam ibadah. Umpamanya shalat, aliran ini hanya mengerjakan shalat tiga kali dalam sehari semalam. Sementara apa yang harus dibaca dalam shalat serta jumlah rakaat shalat yang harus dilaksanakan mengikut kelaziman atau kesesuaian bagi orang yang akan melaksanakan.<sup>58</sup>
2. Aliran ini menawarkan kebebasan berpikir dan jalan pintas untuk mendalami ajaran-ajaran al-Qur'an secara langsung tanpa harus terikat oleh ilmu-ilmu alat yang harus dikuasai untuk memahami al-Qur'an secara benar, seperti; usul fiqh, tafsir, hadis, bahasa Arab dan sebagainya.
3. Keberanian aliran ini untuk berdiskusi dengan siapapun secara rasional dan logik. Dan memang aliran ini sangat mengedepankan logika dan pemikiran. Menurut mereka, aspek-aspek yang terdapat dalam al-Qur'an, seperti sejarah, adat dan hukum mestilah ditakwilkan kepada prinsip sejarah dan prinsip kaedah universal.
4. Aliran ini menganggap karya-karya yang dihasilkan oleh para ulama Islam klasik dalam bidang tafsir, hadis, fiqh dan lain sebagainya, sebagai karya yang tidak ilmiah. Mereka mengatakan, bahwa semua karya-karya ini tidak boleh diterima begitu saja dan harus dikaji ulang dengan menggunakan pendekatan logika.
5. Aliran ini menyuarakan rasa ketidakadilan terhadap karya-karya mereka yang mengupas tentang Islam. Mereka tidak dibenarkan memberikan pandangan tentang al-Qur'an dan agama Islam secara terperinci, sebelum mereka menguasai ilmu-ilmu alat. Ini, menurut mereka tidak adil. Jika pandangan mereka diterima secara muktamad dalam pelbagai

bidang, tapi mengapa pandangan mereka mengenai agama Islam, agama mereka sendiri perlu ditapis dan diperhalus oleh pelbagai kaedah yang akhirnya mereka sifatkan sebagai 'tradisi'.

6. Adanya rasa iri hati yang kuat terhadap kedudukan ahli hadis dan karya-karya mereka. Oleh karena itu, aliran ini menawarkan kelas tersendiri bagi para pengikutnya setingkat di atas ulama-ulama hadis klasik. Sebab, mereka mampu menggunakan akal secara lebih efektif, intensif dan pandangan mereka juga dapat diterima oleh intelektual bukan Islam. Di sisi lain, mereka menganggap ulama-ulama hadis hanya sebagai tukang cerita yang tidak jarang menambah dan menyelipkan pengalaman peribadi terhadap berita yang mereka sampaikan.

Untuk menangkal perkembangan aliran Inkar Sunnah, tidak cukup hanya dengan pendekatan kekuasaan/konvrontatif saja, akan tetapi juga perlu dilakukan hal-hal sebagai berikut;

1. Melalui dialog argumentatif.

Dialog argumentatif dilakukan dengan tujuan untuk meyakinkan mereka, bahwa syariat Nabi Muhammad SAW adalah syariat yang terbaik untuk manusia akhir zaman. Syari'at ini memuat perkara-perkara yang tetap dan tidak boleh diubah dan ada perkara yang boleh berubah. Kita tidak perlu bersikap reaktif yang cenderung emosional, akan tetapi sebaliknya pendekatan filosofis dan argumentatif rasional yang perlu kita kembangkan guna meyakinkan mereka. Islam tidak menolak peran akal. Peranan akal dalam menentukan pelaksanaan syariat adalah begitu besar dan luas. Hal ini terlihat pada perkembangan dan perbahasan fiqh yang sangat luas. Walaupun akal itu adalah kurnia Allah yang sangat besar kepada manusia, akal manusia antara satu sama lain adalah sangat relatif. Lalu Allah mengutuskan rasul dan diberikan kepadanya al-Qur'an, agar manusia dapat melaksanakan syariat dengan akal yang diberikan kepada mereka menurut panduan al-Qur'an dan as-Sunnah dalam setiap cabang kehidupan. Dengan demikian adalah sesuatu yang mustahil dilepaskannya hadis sebagai sumber ajaran Islam yang kedua setelah al-Qur'an.

2. Peningkatan pemahaman nilai-nilai budaya melayu.

<sup>57</sup> Abdul Fatah Haron Ibrahim, (pakar aliran-aliran dalam Islam, dan tim penyusun buku "Jawapan kepada Buku Hadith Satu Penilaian Semula" Fakulti Pengajian Islam, University Kebangsaan Malaysia), *Wawancara*, tanggal 17 Desember 2008.

<sup>58</sup> Kassim Ahmad, *Hadis Satu Penilaian Semula*, hlm. 46.

Peningkatan pemahaman nilai-nilai budaya melayu maksudnya adalah peningkatan pemahaman terhadap nilai-nilai keislaman terhadap masyarakat. Azyumardi Azra mengidentifikasi budaya Melayu, sebagai kebudayaan muslim. Oleh karena itu, semua tindak tanduk dan aktifitas setiap orang yang mengaku melayu haruslah sejalan dan tidak boleh bertentangan dengan Islam. Dalam pepatah melayu dikatakan *"siapa meninggalkan syara', maka ia meninggalkan Melayu. Siapa memakai syara', maka ia masuk Melayu"*. Dalam ungkapan lain dikatakan, *"bila tanggal syara', maka gugurlah Melayu-nya"*.

Dengan demikian, jelas bahwa peningkatan pemahaman nilai-nilai budaya melayu, berarti peningkatan pemahaman terhadap Islam sebagai anutan mereka. Itu artinya, bagi setiap orang yang mengaku muslim haruslah senantiasa berpegang teguh pada al-Qur'an dan al-hadis.

### 3. Peningkatan aktifitas keagamaan.

Agama merupakan salah satu kebutuhan asasi manusia. Di era globalisasi dan keterbukaan dewasa ini, peran agama menjadi semakin penting sebagai benteng paling tangguh untuk memfilter berbagai dampak negatif yang bisa menimbulkan pergeseran nilai yang selama ini dianut dengan nilai-nilai yang baru yang tidak sesuai dengan ajaran agama. Oleh karena itu, peningkatan aktifitas keagamaan merupakan hal yang penting dilakukan guna membangun kesadaran masyarakat untuk melaksanakan ajaran agamanya.

## Kesimpulan

Dari uraian-uraian yang disebutkan di atas dapat disimpulkan, bahwa penelitian Kassim Ahmad tentang hadis yang termuat dalam karyanya *Hadis Satu Penilaian Semula* mengandung banyak kelemahan, baik dari aspek metodologi, maupun dari aspek pembahasan dan tujuan penelitian yang tidak luput dari berbagai kepentingan.

*Hadis Satu Penilaian Semula*, karya Kassim Ahmad memuat banyak kekeliruan dan menyesatkan. Sebab, dalam karya ini Kassim Ahmad telah menolak hadis shahih sebagai sumber hukum Islam, menghina Nabi Muhammad SAW sebagai Rasulullah, serta memutarbalikkan pengertian ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan keinginannya. Hal ini diidentifikasi akibat

kedangkalan dia dalam memahami Islam dan ajarannya secara holistik.

Pemikiran Kassim Ahmad telah berdampak terhadap pemahaman hadis dan masalah pelaksanaan keagamaan pada umumnya di Malaysia. Meskipun tidak ada data yang akurat tentang jumlah pengikut dan simpatisan Kassim Ahmad, namun pemikiran Kassim Ahmad ini telah membuat pemerintah Malaysia bertindak refresif dengan melakukan upaya-upaya hukum untuk memberantas aliran ini.

## DAFTAR KEPUSTAKAAN

- A. A. Hamid Ghurab, 1982, *Menyingkap Tabir orientalisme*, terj. A. M. Baslamah, Jakarta: al-Kautsar.
- A. G. Muhaimin, 2001, *Islam Dalam Bingkai Budaya Lokal: Potret Dari Cirebon*, Jakarta: Logos.
- A'zami, Muhammad Mustafa, 1400 H., *Dirasat fi al-Hadis al-Nabawi wa Tarikh Tadwinih*, Beirut: al-Makatabah al-Islami.
- \_\_\_\_\_, 1982, *Manhâj al-Naqd 'inda al-Muhadditsîn*, Riyâdh: Syirkah al-Tibâ'ah al-Arabiyah al-Sa'udiyah.
- \_\_\_\_\_, 1994, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, Terj. Mustafa Ya'qub, Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Abdul Aziz Dahlan (ed). 1996, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve.
- Abdullah Syah, 1986. *Integrasi Antara Hukum Islam dan Hukum Adat dalam Kewarisan Suku Melayu di Kecamatan Tanjung Pura Langkat*, Jakarta: PPs IAIN Syahid.
- Abdurrahman, 1979. *Masalah Perwakafan Tanah Milik dan Kedudukan Tanah Wakaf di Negara Kita*, Bandung: Alumni.
- Abu Abdillah al-Zarqani. 1961, *Muqaddimah Syarh Muwaththa' al-Imam Malik*, Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi wa Auladihi.
- Abu Bakar Ahad bin Ali Khatib al-Baghdadi, 1975, *al-Rihlah fi Thalab al-Hadis*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Abu Syuhbah, Muhammad, 1993, *Kutub al-Sittah: Menggali Enam Pokok Kitab Hadits Shahih*, terj. Ahmad Utsman, Surabaya: Pustaka Progresif.
- Abu Syuqah, Abdul Halim, 2001, *Kebebasan Wanita*, Bandung: Gema Insani Press.
- Abu Zahwu, Muhammad, 1378 H., *Al-Hadis wa al-Muhaddisun*, Mesir: Dar al-Fikr.
- Adlibi, Shalah al-Din ibn Ahmad, 1983. *Manhâj Naqd Al-Mutân 'inda 'Ulamâ Al-Hadîts Al-Nabawi*, Beirut: Dâr Al-Faq al-Jadîdah.
- Ahmad asy-Syarbasi, 1981, *Yasalunaka fi al-Din wa al-Hayah*, Beirut: Dar al-Jail.
- Ahmad Hasan, 1984, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, terj. Agah Ganardi, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, Bandung: Penerbit Pustaka.
- Ahrul Sani Fatchurrahman dkk. 2004. *Hukum Wakaf*, Jakarta: Republika.
- Ali Enginer, Asghar, 2000, *Hak-hak perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi dan Cici Farikha Assegaf, Yogyakarta: LSPPA.
- Ali Hasan 'Abd al-Qadir. 1965, *Naẓrah Ammah fi Tarikh al-Fiqh al-Islami*, Kairo: Dar al-Kutub al-Hadisah.
- Ali Mustafa Yaqub, 1995. *Kritik Hadis*, Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Amidi, Saifuddin, 1967. *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Kairo: Muassasah al-Halabi.
- Amin, Ahmad, 1974, *Dhuha Islam*, Kairo: Maktabah al-Nahdhiat al-Mishriyah.
- Amir Syarifuddin, 1984. *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam dalam Lingkungan Adat Minangkabau*, Jakarta: Gunung Agung.
- Asqalaniy, Syihâbuddin Abul-Fadhl Ahmad ibn 'Aliy ibn Hajar, 1994. *Tadhîbut-Tabdzîb al-Kamâl fî Asmâ' ar-Rijâl*, ed. Musthafa Abdul Qadir 'Atha, Beirut, Darul Kutub Al 'Imiyyah.
- B. Lewish, et al., 1971, *The Encyclopedia of Islam*, Leiden: E.J. Brill.
- Baidhawiy, Zakiyuddin & Mutoharun Jinan (ed.), 2003, *Agama dan Pluralitas Budaya Lokal*, Surakarta : PSB-PS UMS.
- Bogdan, R. & S.J. Tylor, 1993. *Kualitatif Dasar-Dasar Penelitian (terjemahan)*, Surabaya : Usaha Nasional.
- Budi Santoso dkk, 1992. *Masyarakat Melayu Riau dan Kebudayaannya*, Pekanbaru: Pemda Riau.
- Bukhari, *Al-Jamî'u al-Shahih*, Beirût: Dâr al-Fikri, t,t, juz III.

- Daud Rasyid, 2001. *al-Sunnah fi Indonisiya baina Anshariya wa Khusumiba*, Jakarta: Usamah Press.
- Depag RI, 1982. *Himpunan Peraturan Perundang-undangan Perwakafan Tanah Milik*, Jakarta: Proyek Pembinaan Zakat dan Wakaf.
- \_\_\_\_\_, 1987. *Pedoman Nazir*, Jakarta: Proyek Pembinaan Zakat dan Wakaf.
- \_\_\_\_\_, 2002. *Tanah Wakaf di Seluruh Indonesia Menurut Status dan Prosentase*, Jakarta: Proyek Pembinaan Zakat dan Wakaf.
- Depag RI. “al-Hakim al-Naisaburi (321H/933M-405H/1014M)”, *Ensiklopedi Islam di Indonesia*, Jakarta: T.p., 1980.
- Dewan Redaksi, 1994, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve.
- Fadhal, Abu Zaky, 1966. *Sidang Rob, Kassim Ahmad Mengajak Kita Memperhitungkan Kembali Hidup Kita*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa.
- Funk and Wagnalls, 1984. *Standars Desk Dictionary*, Cambridge : Harper and Row.
- Ghazali, Muhammad al-, 1991, *Studi Kritik atas Hadis Nabi saw Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, Bandung: Mizan.
- Hakim An-Naisaburi, 1990, *al-Mustadrak 'Ala alShabihaini*, Beirut: Dar al-Kutub al-limiyah.
- Hamadah, Abbas Mutawali, 1965, *As-Sunnah an-Nabawiyah wa Makanatub fi at-Tasyri'*, Kairo: Dar al-Qaumiyah li ath-Thiba'ah wa an-Nasyr.
- Hasan Muhammad Maqbuli al-Ahdali. 1990, *Musthâlah al Hadîts wa Rijâluhu*, Beirut: Muasasât al-Rijâluhu.
- Husaini Usman dan Purnomo Setiady Akbar, 1996. *Metodologi Penelitian Sosial*, Jakarta: Bumi Aksara.
- Ibn Hajar al-Asqalani, 1325 H, *Tabzîb al-Tabzîb*, Heiderabat: Dar al-Maarif al-Nizamiyah.
- Ibn Rusyd, t.t. *Bidayatul Mujtahid wa al-Nihayah al-Muqtasid*, Beirut; Dar al-Fikri.
- Ibnu Abd Barr, 1340H. *Tajrid al-Tahmid*, Kairo: Maktabah al-Qudsi.
- Ibnu Majah, t.t., *Sunan Ibnu Majah*, Beirut: Dâr al-Fikri.
- Ignaz Goldziher, 1971, *Muslim Studies*, terj. Barber dan S.M. Stern, London: George Allen & Unwin ltd.
- \_\_\_\_\_, 1991, *Pengantar Teologi dan Hukum Islam*, terj. Hersri Setiawan, Jakarta: INIS.
- Irawan Soehartono, 1995. *Metode Penelitian Sosial*, Bandung: Rosadakarya.
- J. Noel Coulson, 1987. *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*, terj. Hamid Ahmad. Jakarta: P3M.
- Jalaluddin al-Suyuti, 1986. *Tazyyin al-Mamalik*, Beirut: Dar al-Fikri.
- Jawas, Yazid Abdul Qadir, 1992. *Kedudukan Sunnah dalam Syari'at Islam*, Jakarta: Pustaka al-Kausar.
- Jaziri, Abd ar-Rahman, 1990. *Kitab al-Fiqh ala al-Mazâhib al-Arba'ah*, Beirut: Dar al-Fikri.
- Joseph Schacht, 1954. *The Origins of Muhammedan Jurisprudence*, Oxford: Clarondon Press.
- \_\_\_\_\_, 1996. *A Introduction to Islamic Law*, Oxford: oxford University Press.
- Judistira K. Garna, 1996. *Ilmu-Ilmu Sosial Dasar – Konsep – Posisi*, Bandung : Universitas Padjadjaran.
- \_\_\_\_\_, 1999. *Metoda Penelitian Pendekatan Kualitatif*, Bandung : Primaco Akademika.
- Jurjâwi, Ali Ahmâd al-. *Hikmatut Tasyri' wa Falsafâtuhu*, Juz. II, Beirût: Dâr al-Fikr, t.t.
- Kassim Ahmad, 1986, *Bio Data Kassim Ahmad*, Kuala Lumpur: Bernama Library Information Servis.



- \_\_\_\_\_, 1986, *Hadis Satu Penilaian Semula*, Kuala Lumpur: Media Intelek SDN BHD.
- Khairuddin al-Dzarkali, 1969, *Al-A'lam*, Beirut: t. p.
- Khatib, Muhammad 'Ajjaj, 1988. *Ushul Al-Hadits*, Jakarta: Gaya Media Pratama.
- \_\_\_\_\_, 1971, *As-Sunnah Qabla at-Tadwin*, Beirut: Dar al-Fikri.
- Khuli, Muhammad Abd al-Aziz, 1990. *Miftah al-Sunnah*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Luthfi, Amir 1991. *Hukum dan Perubahan Struktur Kekuasaan: Pelaksanaan Hukum Islam dalam Kesultanan Melayu-Siak 1901-1942*, Pekanbaru: Susqa Press.
- \_\_\_\_\_, 1987. *Pengaruh Hukum Islam Terhadap Hukum Adat Melayu*, Pekanbaru: Susqa Press.
- M. Noor Sulaiman, 2008. *Antologi Ilmu Hadits*, Jakarta: Gaung Persada Press.
- Mahmoed Syaltout, 1970. *Perbandingan Mazhab dalam Masalah Fiqih*, Jakarta: Bulan Bintang.
- \_\_\_\_\_, 1977. *Fatwa-fatwa*, Jakarta: Bulan Bintang.
- Mahmud Thahhan, 1979. *Ushul al-Takhrij wa Dirasat al-Asanid*, Beirut: Dar al-Qur'an al-Karim.
- \_\_\_\_\_, tt. *Taisir Mushthalah al-Hadis*, Beirut: Dar al-Fikr.
- Mahmud Yunus, 1972. *Kamus Arab-Indonesia*, Jakarta: Hidakarya Agung.
- Majid, Nurchohis, 1994. *Pergeseran Pengertian Sunnah ke Hadits dan Implikasinya terhadap Pengembangan Syari'ah*, dalam Budi Munawarrachman, kontekstualisasi *Doktrin Islam dalam sejarah*, Jakarta: Paramadina.
- Malik ibn Anas. 1989. *al-Muwaththa`*. Beirut: Dar al-Fikri.
- Mernissi, Fatima, 1994. *Islam dan Demokrasi*, terj. Amiruddin Arrani, Yogyakarta: LKIS.

- \_\_\_\_\_, 1994. *Ratu-ratu yang Terlupakan*, Terj. Rahmani Astuti, Bandung: Mizan.
- \_\_\_\_\_, 1994. *Wanita di dalam Islam*, terj. Yaziar Radianti, Bandung: Pustaka.
- \_\_\_\_\_, 1996. *Setara di Hadapan Allah*, Yogyakarta: LSPA.
- Moleong, Lexy J., 2000. *Metode Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosdakarya
- Muhaimin, AG., 2001. *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal Potret dari Cirebon*, Jakarta Logos.
- Muhammad Abdurrahman, 2000. *Pergeseran Pemikiran Hadis Ijtihad Hakim dalam Menentukan Status Hadis*, Jakarta: Paramadina.
- Muhammad Abu Zahrah, t.t, *Malik Hayatuhu wa 'Asruh Ara'uhu wa Fiqhuhu*, Beirut: Dar al-Fikri al-Arabi.
- \_\_\_\_\_, t.t, *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyah*, Beirut: Dar al-Arabi.
- Muhammad Abu Zahwu, 1984. *Al-Hadis wa al-Muhaddisun*, Beirut: Dar Al-Kitab al-Arabi.
- Muhammad Ali as-Sabuni, t.t. *Rawa'i al-Bayan fi Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikri.
- Muhammad al-Khudari Beyk. 1967, *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, Mesir: Dar al-Fikri.
- Muhammad ibn Saad, 1322 H, *Kitab al-Tabaqat al-Kabir*, Leiden: A.J. Brill.
- Muhammad Jawad Mughniyah, 1964. *Al-Akhwalus Syakhsyah ala Mazahibil Khamsah*, Beirut: Dar al-Ilmi li al-Malain.
- Muhammad Syuhudi Ismail 1992. *Metode Penelitian Hadis Nabi*, Jakarta: Bulan Bintang.
- \_\_\_\_\_, 1988, *Kaedah Keshabehan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Sejarah*, Jakarta: Bulan Bintang.
- \_\_\_\_\_, 1992. *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, Jakarta: Bulan Bintang.
- \_\_\_\_\_, 1995. *Hadis Nabi Menurut Pembela, Pengingkar dan Pemalsunya*,

- Jakarta: Gema Insani Press.
- Muhammad Yusuf Musa, 1958. *Tarikh al-Fiqh al-Islami*, Kairo: Dar al-Kutub al-Hadisah.
- Muhsin, Amina Wadud, 1999. *Qur'an and Women*, New York: Oxford University Press.
- Mukhtar Nasir dan Mukhtar Zarkasih, 1979. *Himpunan Perundang-undangan tentang Perwakafan Tanah Milik*, Jakarta.
- Munzier Suparta dan Utang Ranuwijaya, 1983. *Ilmu Hadis*, Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Mustafa Sa'id al-Khinn, 1972. *Astar al-Ikhtilaf fi al-Qawaid al-Ushuliyah fi Ikhtilaf al-Fuqaha'*, Kairo: Muassasah al-Risalah.
- Musthafa Abd al-Qadir Atha', 1990. *al-Ta'rif bi al-Imam al-Hafidz Abi Abdullah Muhammad bin Abdullah al-Hakim al-Naisaburi*, dalam al-Hakim, *Al-Mustadrak 'Ala al-Shahihaini*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Na'im, Abdullah Ahmed, 1994. *Dekontruksi Syari'ah*, Yogyakarta: LkiS.
- Nasution, S., 1996. *Metode Penelitian Naturalistik Kualitatif*, Bandung: Tarsito.
- Nawâwi, Imâm, 1981. *Shahîb Muslim bi Syarh al-Imâm an-Nawâwi*, vol. ii, Beirut: Dâr al Fikri.
- Nur al-Din 'Itr, 1997. *Manhaj al-Naqd fi 'Ulûm al-Hadîs*, Beirut: Dâr al Fikr.
- Nurun Najwah, 2003. *Studi Kitab Hadis*, Yogyakarta: Teras.
- Pemkab Siak, 2006. *Siak dalam Angka*, Siak Sri Indrapura: Bapeda dan BPS Kabupaten Siak.
- Qadhi Iyat, t.t. *Tartib al-Madarik wa Taqrib al-Mamalik*, Rabath: Wujarat al-Awqaf.
- Qutb, Sayyid, 1978. *Masyarakat Islam*, Bandung: al-Ma'arif.
- Rahman, Fazlur, 1984. *Islam*, Terj. Muhammad, Bandung: Pustaka ITB.
- \_\_\_\_\_, 1995, *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Mahyudin, Bandung: Penebit Pustaka.
- Rassam, Amal, 1995. "Fatima Mernissi", dalam John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 4, New York – Oxford: Oxford University Press.
- Redfiled, Robert, 1961. *The Little Community and Peasant Society and Culture*, Chicago : Chicago University Press.
- Sabiq, Sayyid, 1983. *Fiq as-Sunnah*, Beirut: Dar al-Fikri.
- Shâleh, Subbi, 1988. *Ulûm al-Hadîth wa Musthalâhubu*, Beirut: Dâr 'ilm al-Malâ'yîn.
- Shalih, Subhi, 1995. *Membahas Ilmu-Ilmu Hadis*, Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Shan'ani, Muhammad bin Ismail ash-t.t. *Subulus Salam*, Juz III, Mesir: Syarikah Maktabah wa Mathba'ah al-Babi al-Halabi.
- Siba'i, Mustafa, 1978. *Al-Sunnah wa Makanatuhu fi al-Tasyri' al-Islami*, (Beirut: al-maktabah al-Islami).
- \_\_\_\_\_, 1984. *Tipu Daya orientalis*, terj. Abu Ridha, Jakarta: media Dakwah.
- Soerjono Soekanto, 1982. *Kesadaran Hukum dan Kepatuhan Hukum*, Jakarta: Rajawali.
- Subhi al-Shalih, 1977. *'Ulum al-Hadis wa Musthalabuhu*, Beirut: Dar al-Ilmi li al-Malayin.
- Syafi'i, Muhammad bin Idris, t.th., *al-Umm*, Beirut: Dar al-Fikr.
- Syarbaini, 1958. *Mughni al-Muhtaj*, Juz II, Mesir: Al-Babi al-Halabi.
- Syâtibi, t.th., *al-Muwâfaqat fi Ushûl al-Syari'ah*, Juz. I Beirut: Dâr al-Fikri.
- Syaukânî, Muhammad bin Ali bin Muhammad, t.th., *Fath al-Qâdir*, Beirut: Dâr al-Fikri.
- \_\_\_\_\_, Muhammad bin Ali bin Muhammad, t.th, *Nailul Authar*, Juz VI, Mesir: Syarikah Maktabah wa Mathba'ah Al-Babi al-Halabi.
- T. M. Hasbi Ash-Shiddieqy, 1988. *Sejarah Perkembangan Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang.

- \_\_\_\_\_, 1976. *Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadis*, Jilid I, Jakarta: Bulan Bintang.
- Tenas Effendy, 1994. *Tunjuk Ajar Melayu: Butir Budaya Melayu Riau*, Pekanbaru: Dewan Kesenian Riau.
- Thahir Hakim, Muhammad, 1984. *As-Sunnah fi Muwajabah al-Abathil*, terj. Zainal Arifin Zamzam, Jakarta: Granada.
- Tim Dosen Fakultas Pengajian Islam UKM, 1988. *Jawapan kepada Buku Hadith Satu Penilaian Semula*, Bangi: Fakultas Pengajian Islam.
- Tirmizi, 1980. *Sunan al-Tirmizi*. Beirut: Dâr al-Fikri.
- Utang Ranuwijaya, 1996. *Ilmu Hadis*, Jakarta: Gaya Media Pratama.
- Wadud Muhsin, Amina, 1994. *Wanita di dalam Al-Qur'ân*, terj Yaziar Radianti, Bandung: Pustaka.
- Watt, William Montgomery, *Studi islam oleh Para Orientalis*. Terj. Alef Theria Wasim, dalam al-Jami'ah, no 53, tahun 1993.
- Yunahar Ilyas, (ed.), 1996, *Pengembangan Pemikiran Terhadap Hadis*, Yogyakarta: LPPI Universitas Muhammadiyah Yogyakarta.
- Yusmar Yusuf, 1996. *Gaya Riau Sentuhan Fenomenologis Budaya Melayu di Tengah Globalisasi*, Pekanbaru: UNRI Press.
- Zikri Darussamin, 1997. *Studi atas Pemikiran Ignaz Goldziher tentang Hadits*, Yogyakarta: Tesis yang tidak dipublikasikan.
- Zuhaili, Wahbah, 1985. *Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Juz VII, Damaskus: Dar al-Fikri.